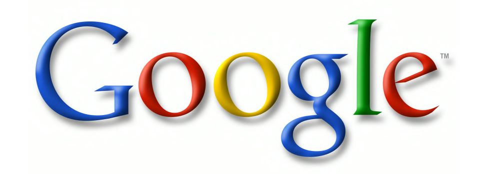
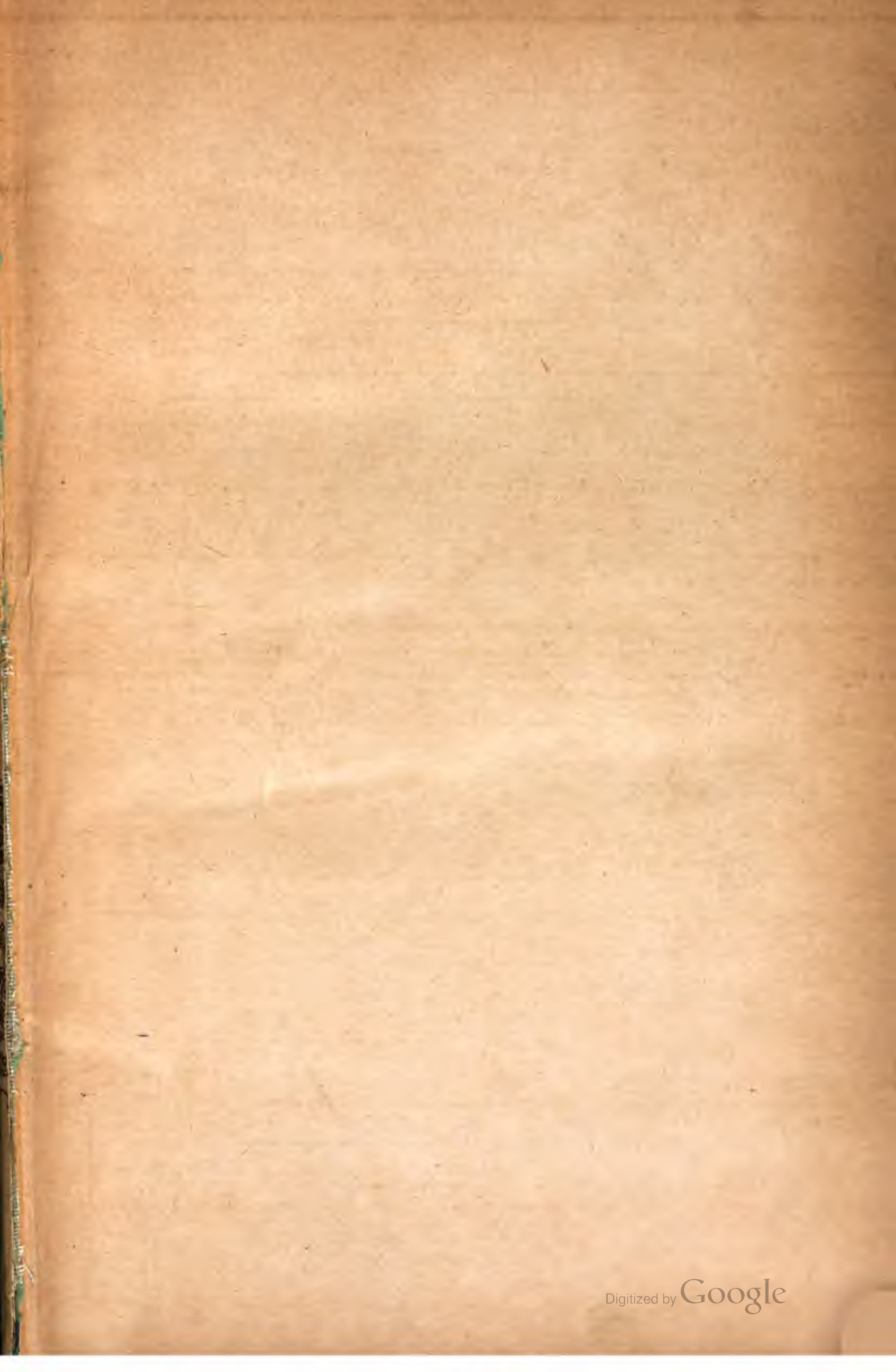





HARVARD
COLLEGE
LIBRARY.







Der

Evangelist Johannes

und

die Antichristen seiner Zeit.

Eine historisch-exegetische Abhandlung.

Von

Dr. Franz Anton Henle,

Präfekt am bischöflichen Knabenseminare in Dillingen.

München.

Druck und Verlag von Ernst Stahl.

1884.

Seiner bischöflichen Gnaden

dem

hochwürdigsten Herrn

Dr. Pankratius von Dinkel,

Bischof von Augsburg,

zur

Feier seines fünfzigjährigen Priesterjubiläums

(31. August 1884)

in ehrfurchtsvollster Hochachtung und dankbarer Liebe

ergebenst gewidmet

vom Verfasser.

Vorrede.

Es ist ein dunkles, darum schwieriges Gebiet, das wir in nachstehender Abhandlung zu beschreiten wagen.

Was die Auslegung des ersten Johannes-Briefes zu einem wirklichen exegetischen Probleme macht, ist der Nachweis jener geschichtlich gegebenen Verhältnisse, unter denen der Brief entstand.

Zwar sind einzelne Stellen desselben an sich klar, weil sie rein paränetischer Natur und deshalb dem christlichen Gemüte unmittelbar verständlich sind, dagegen haben andere einen so bestimmten historischen Hintergrund, daß ohne Kenntnis desselben eine volle exegetische Verständigung nicht möglich ist. Diesen historischen Hintergrund aufzuhellen, ihn aus dem dunklen Rahmen der Zeitverhältnisse herauszuheben und dadurch den geschichtlichen Sinn und Zusammenhang der betreffenden Stellen zu ermitteln, ist der Zweck dieser Abhandlung. Sie gestaltet sich somit zu einer historisch-exegetischen.

Sagen wir, daß wir möglichst bemüht waren, auf die ersten Quellen*) zurückzugehen, so weiß jeder Kenner der Geschichte, mit welchen Schwierigkeiten wir es zu thun hatten. Inwieweit wir sie überwunden haben, möge der freundliche Leser entscheiden.

*) Die Väterstellen sind, wo die Edition nicht besonders angegeben ist, nach der Migne'schen Ausgabe citiert.

Die Schrift ist eine Erstlingsarbeit und trägt auch die Mängel einer solchen an sich. Daß in ihr die hochwürdige theologische Facultät der Universität München ein „specimen eruditionis“ erkannte, auf grund dessen die Admission zum Doktorats-Examen erfolgen konnte, mag dem Schriftchen immerhin zur Empfehlung dienen.



Erster oder historischer Teil.

Der Evangelist Johannes und seine Gegner.

Einleitung.

Beim ersten Teile unserer Abhandlung beabsichtigen wir, uns zunächst ein möglichst treues Bild von der Person des hl. Johannes und dann von der Situation zu schaffen, welche dieser Persönlichkeit eine so hervorragende Rolle zuwies.

Wir lernen diese Situation wenigstens annäherungsweise aus dem ersten Briefe des Johannes kennen. Die Frage nach der Abfassungszeit desselben gehört daher notwendig in den Kreis unserer Untersuchungen. Läßt sich nämlich nachweisen, daß der Brief in das Ende des ersten Jahrhunderts fällt, so ist damit auch für die historischen Voraussetzungen, von denen der Brief ausgeht, ein sicherer Boden gefunden; denn daß um diese Zeit eine ganz eigenartige Bewegung in der Kirche vor sich ging, daß die Häresie bereits zur geschichtlichen Thatsache geworden, mit bestimmten Namen auftrat und in gewissen bekannten Persönlichkeiten sich verkörpert hatte, wissen wir aus anderen Nachrichten.

Ob nun diese häretischen Erscheinungen und ihre Repräsentanten zu Johannes und seinem Briefe in Beziehung standen und ob insbesondere unter den von Johannes erwähnten Antichristen (1. Joh. 2, 18. 22; 4, 3 vgl. 2. Joh. 7) diese gemeint seien, das ist der Kernpunkt der Frage.

Bei dieser Frage zeigt es sich besonders, in welch' innigem Zusammenhange Geschichte und Exegese zu einander stehen, die eine bereitet die andere vor. Der Exeget verlangt für die Erklärung der hl. Schrift eine genaue Kenntnis der historischen Verhältnisse und muß sie verlangen. So ist es zum hermeneutischen Gesetze geworden, aus der Geschichte alles herbeizuziehen, was nur irgendwie das Verständnis der Schrift vorbereitet, unterstützt und fördert, und dieses Gesetz kann keine wissenschaftliche Schrifterklärung umgehen.

Aus diesem Grunde beginnen wir unsere Abhandlung mit dem historischen Teile.

I. Abschnitt.

Der Evangelist Johannes.

§ 1. Johannes, seine Person. Johannes als Schriftsteller.

1. Johannes, der Greis von 90 Jahren und darüber, tritt vor unsern Geist; welch' ein Bild! Man hat es dem berühmten Maler Domenichino verargt, daß er alle Reize der griechischen Kunst auf die Darstellung des Jüngers, „den der Herr liebte", übergetragen hat,[1]) ob mit Recht oder Unrecht, lassen wir dahingestellt. Es mag wohl sein, daß der Künstler unter dem Eindrucke der Begeisterung, die er zu dem großen Apostel hegte, die Grenze zwischen Wahrheit und Dichtung in etwas verrückte; aber trotzdem bleibt wahr, daß eine edlere, lieblichere Erscheinung dem Auge wohl selten begegnet sein mag, als die Gestalt des ehrwürdigen Mannes war, auf dessen Stirne die wahre Menschenliebe ihre schönsten Linien gezeichnet, und dessen Herz reich und groß genug war, um das Prinzip der christlichen Gottesliebe mit einer nie mehr zu erreichenden Tiefe und Wärme zu erfassen und zu begreifen.

Schon in seinen natürlichen Anlagen waren alle jene Voraussetzungen gegeben, die, unterstützt von der Gnade, ihn zum treuesten Abbilde des Herrn gestalteten, ihn der persönlichen Freundschaft

---

[1]) cf. »Catholic Progress« Dec. 1882. The Disciple Whom Jesus Loved. p. 439. He has portrayed the Beloved Disciple as a fresh fair youth with hyacinthine locks, having his eagle by his side, and hearkening

With head uprais'd, and lips apart,
Like monument of Grecian art,

to the voice of the Apocalypse.

und Liebe des Herrn in vorzüglichem Grade würdigten, und so, wie Chrysostomus sagt, zum Gegenstand der Bewunderung selbst für Engel machten.[1])

Von Natur aus heftig und feurig,[2]) wohl ein Erbstück seiner regsamen, geschäftigen Mutter, bedurfte dieses Feuer nur des Läuterungsprocesses christlicher Ascese, um sich zu einer Flamme höchster Menschen- und Gottesliebe umzubilden, wie sie heißer und stärker in keinem Menschenherzen, das Herz Mariens ausgenommen, brannte. Johannes kannte keinen anderen Ehrgeiz, als sein Leben ganz im Dienste des Herrn zu verzehren, und er suchte keinen höheren Ruhm, als die treue Liebe des Meisters ebenso treu zu vergelten. Johannes, selbst ein Wunder der Gnade,[3]) hatte sein ganzes Leben mit Wundern der Liebe ausgefüllt, der Liebe, die sich ihm am Busen des Herrn in reichster Fülle erschloß und seinen Mund zu einer so hinreißenden, wahrhaft himmlischen Sprache öffnete.

Und von diesem so hervorragenden Apostel, den der Heiland mit der rührendsten Fürsorge gepflegt und erzogen, besitzen wir besonders aus seinem späteren Leben leider recht spärliche und vielfach unsichere Nachrichten!

Wir schöpfen die Kenntnis von dem Leben des Johannes fast ausschließlich aus den heiligen Schriften, und auch die hl. Schrift beschränkt sich nur auf das Notwendigste, indes ist es immerhin ausreichend genug, um uns die Seelengröße des „Jüngers der Liebe" wenigstens ahnen zu lassen. Das Meiste bieten uns die johanneischen Schriften selbst; aber auch sie begnügen sich vielfach mit bloßen Andeutungen. Alle übrigen Nachrichten beschränken sich auf wenige Thatsachen.

Je weniger aber die Geschichte es wagt, das Halbdunkel zu durchbrechen, das die apostolische Wirksamkeit des Johannes umgibt,

---

1) Τούτῳ τῷ ἀποστόλῳ αἱ ἄνωθεν δυνάμεις παρεστήκασιν, ἐκπλεττόμεναι τὸ κάλλος αὐτοῦ τῆς ψυχῆς καὶ τὴν σύνεσιν καὶ τὴν ὥραν τῆς ἀρετῆς, δἰ ἧς καὶ αὐτὸν ἐπεσπάσατο τὸν Χριστόν. Chrysost. in Joann. hom. I. ed. Migne opp. Chrysost. Tom 8.

2) Luc. 9, 51.

3) יְהוֹחָנָן zusammengesetzt aus חָנַן gnädig sein und יְהוֹ, abgekürzte Form für יְהוָֹה, heißt soviel als Jehova ist gnädig (Gottes Huld), entsprechend unserm Gotthold.

desto mehr hat die Dichtung sich derselben als eines willkommenen Stoffes bemächtigt, um, wie so oft, an Bekanntes anzuknüpfen und den Faden märchenhafter Erzählung im Spiele der Phantasie ganz nach Willkür weiter zu spinnen. So kam es, daß sich im Laufe der Zeit ein reicher Kranz lieblichster Legenden, aber auch abgeschmacktester Fabeln um die Person und das Leben unseres Apostels gewoben. Schon Eusebius erwähnt eines solchen häretischen Machwerks unter dem Namen „Πράξεις Ἰωάννου.“[1])

Doch nur von dem historisch Sichern soll hier die Rede sein. Historisch sicher aber ist zunächst, daß er der Sohn des Zebedäus,[2]) eines Fischers am See Genesareth, und der Salome war.[3])

Diese seine Mutter mag wohl eine Frau von außerordentlicher Frömmigkeit und heroischem Opfermute gewesen sein; anders läßt sich ihre treue Anhänglichkeit an Jesus, um deren willen sie auf alle häuslichen Freuden und Bequemlichkeiten freiwillig verzichtete, gar nicht erklären.

Da eine Verwandtschaft zwischen Jesus und dem zebedäischen Hause nicht nachweisbar ist, auch davon nirgends Erwähnung geschieht, daß Jesus früher einmal, vor der Berufung des Johannes, in irgend welche nähere Beziehung zu demselben getreten, so ist die Annahme[4]) wohl berechtigt, daß Johannes es war, welcher seiner Mutter jene Gesinnung aufrichtiger Verehrung und hingebendster Liebe gegen den Heiland eingeflößt, von der auch Zebedäus nicht unberührt blieb. Er widerstand dem heiligen Drange seines Weibes, Jesu nachzufolgen und ihn mit ihrer schwesterlichen Fürsorge beständig zu umgeben, nicht nur nicht, sondern gab auch dazu seine volle Zustimmung, daß sie den Heiland, der trotz seiner Armut doch Niemanden um eine Gabe ansprach, aus ihrem Vermögen unterstützte.[5])

So hatten denn Eltern und Kinder — denn wir wissen, daß auch der Bruder des Johannes Jakobus, genannt der Aeltere, dem sein Feuereifer zuerst die Marterkrone eintrug (Act. 12, 2), sich dem Heiland angeschlossen —, in der gemeinsamen Liebe zum Herrn eine

---

[1]) Euseb. H. E. III. 25.

[2]) Matth. 4, 21. — Marc. 1, 19.

[3]) Matth. 27, 56 vgl. mit Marc. 15, 40.

[4]) Schegg, Commentar zu Johannes I. Bd. S. 6.

[5]) Marc. 15, 40 f.

neue Seelenverbindung eingegangen, die ihre Herzen noch weit inniger verschmolz, als dies das natürliche Band des Blutes vermochte. Und in diesem gegenseitigen Liebesleben, das ganz das Werk der Gnade war, empfing das weiche, tiefe und reiche Gemüt des Jünglings einen fortwährenden Zuwachs liebender Begeisterung für den Herrn, die dieser hinwiederum mit der Auszeichnung persönlicher Freundschaft erwiderte. Diese Auszeichnung nahm auch die Mutter mit inniger Rührung wahr und wir dürfen es ihr deshalb nicht zu hoch anrechnen, wenn sie im Hochgefühle der Freude und unter dem Einfluß eines wohl verzeihlichen Ehrgeizes, den ja kein Mutterherz verläugnen kann, sich die Zukunft ihres Sohnes im Reiche des Herrn möglichst glänzend träumte.[1] War sie ja täglich Augenzeuge, wie der Herr gerade ihre beiden Söhne und besonders ihren Lieblingssohn seines vertrautesten Umganges würdigte. Gab ihr diese Vertrautheit nicht das volle Recht zu der Annahme, Jesus werde in den Tagen seiner Verherrlichung ihre Söhne nicht weniger auszeichnen als in den Tagen der Erniedrigung? Jedenfalls dürfen wir hinter der Bitte der Mutter, der Herr möge ihren Söhnen die beiden höchsten Rangplätze[2] neben sich einräumen, keine unedle Absicht, etwa Eifersucht[3] gegen Petrus, vermuten. Noch weniger vertrüge es sich mit dem Charakter des Johannes, das Motiv dieser Bitte in dessen „ungestümem Ehrgeiz"[4] zu suchen. Ein Gemüt, hingerissen und bezaubert von der Liebe zu dem Einen, der es ganz ausfüllte, ergriffen und durchdrungen von Gefühlen, die ein göttlicher Lichtfunke entzündet, ein Herz, das mit voller, hingebender Bewunderung an dem Bilde der Armut hing, wie es im Heilande ihm entgegentrat, kann doch nicht zugleich von irdischem Glanze und irdischer Größe träumen und in der Befriedigung irdischen Ehrgeizes ein seiner würdiges Ziel erblicken! Gewiß, was wir der Mutter etwa nachsehen könnten, das müßten wir bei Johannes als einen bedauerlichen Schatten an seinem sonst so hell leuchtenden, glänzenden Charakter beklagen.

---

[1]) Matth. 20, 21.

[2]) Die Juden dachten sich das Reich des Messias als einen großen Staat, wo nach Analogie des jüdischen Staates und mehr noch der großen Weltreiche, des babylonischen, persischen, macedonischen u. s. f., sich viele Beamte auf vielen Stufen &c. &c. in die Regierung teilten.

[3]) Sepp, Leben Jesu III, 133.

[4]) Arnoldi, Commentar zum Evangelium des hl. Matthäus. Trier 1856.

Johannes buhlte nie um die Freundschaft der Menschen; wenn er trotzdem der Liebling aller war, die ihn kannten, so war das der Reiz seiner Unschuld, die anzog, ohne daß er es selbst wußte und wollte, und eine Anmut entfaltete, die sein kindlich unbefangenes Gemüt nicht ahnte. Annas, der Hohepriester, hatte ihn ebenso gerne um sich wie Johannes der Bußprediger, obwohl ihn der eine innerlich abstieß, der andere mächtig anzog.

Man denkt sich Johannes oft mehr naiv als wahr, als einen sanften, stillen Jüngling mit dem ewig wolkenlosen Himmel auf der Stirne und dem beständig süßen Lächeln auf den Lippen. Aber das war Johannes nicht, nicht einmal in seiner ersten Jugendblüte. In einem Alter von 22 bis 23 Jahren[1]) finden wir ihn in der Wüste am West-Gestade des toten Meeres in einer Umgebung, die ganz dazu angethan war, den ascetischen Geist zu nähren und zu tiefernster Betrachtung einzuladen, an der Seite eines Mannes, dessen äußere Erscheinung hinreichte, das Gemüt mit furchtbaren Ahnungen zu erfüllen. Diese hehre, gewaltige Gestalt mit dem durchdringenden Blicke, den kein Schuldbewußter ertrug, mit der Kraft der Sprache, die den Geist eines Elias offenbarte[2]) und in dem dumpfen Rollen des Jordan ein mächtiges Echo fand, diese Kleidung von Kamelshaaren,[3]) gerade noch ausreichend, um die Blöße zu bedecken, diese Nahrung[4]) aus Heuschrecken und wildem Honig, welche die kühnste Verachtung jedes sinnlichen Zuges voraussetzt, das Alles trug das Gepräge einer selbst in der Nasiräerschule ungekannten Strengheit. Dieser Anblick erfüllte den Jüngling mit einem Ernste, der weit über seine Jahre ging. Eine weichliche, süßliche Gefühlsschwärmerei konnte in einer solchen Atmosphäre wahrlich nicht gedeihen, und hätte Johannes je eine natürliche Neigung hiezu empfunden, hier in der Schule des größten Asceten wurde er sicher davon geheilt.

---

[1]) Schegg meint, Johannes habe, als ihn Jesus unter seine Jünger aufnahm, 25 oder 26 Jahre gezählt. Commentar z. Joh. I, 17. — Hug dagegen ist der Ansicht, er habe damals erst ein Alter von etwa 16 Jahren besessen. Einleitung in die Schriften des neuen Testamentes. 2. Thl. S. 234. 4. Aufl. — Renan: St. Jean pouvait avoir une dizaine d'années de moins que Jésus. L'Antichrist Paris 1873 p. 566.

[2]) Luc. 1, 17.

[3]) Matth. 3, 4. Marc. 1, 6.

[4]) Matth. 3, 4. Marc. 1, 6.

Gewiß ging unter dem Einfluß des Täufers in ihm eine innere Umwandlung vor sich; aber wir meinen, ein Gemüt, das nicht von vorneherein für eine ernste und strenge Lebensauffassung empfänglich war, hätte eine so harte Probe nicht bestanden, geschweige so siegreich wie Johannes. Die warme Sympathie und glühende Verehrung, die der Jüngling zum Bußprediger hegte, wäre ohne die Annahme einer gleichartigen Gemütsstimmung etwas so Apartes, daß der Hinweis auf die Kraft der Idee und die Macht des Beispiels zu ihrer Erklärung gewiß nicht ausreichte. Wie hätte auch ein Jüngling mit so lebhaftem, feurigem Temperamente, wie es Johannes besaß, in einer menschenleeren Einöde, einer Wüstenei, sich heimisch fühlen und an einer Lebensweise Geschmack finden können, die sogar nichts dem jugendlichen Gemüte Zusagendes an sich hatte, wenn nicht ein höherer Drang, ein inneres Motiv, das nicht Menschen schaffen können, ihn ergriffen und festgehalten, wenn nicht derselbe Geist der Strenge, dieselbe Bußgesinnung, die den Vorläufer beseelte, auch ihn beherrscht hätte? Gewiß, bei allem Zauber, den die Erscheinung und Sprache des Täufers ausübte, Johannes hätte sich deshalb allein noch nicht zu einem solchen Leben der Entsagung aufgerafft, wäre nicht schon längst zuvor der Entschluß in ihm festgestanden, seine geistige und sittliche Schulung bis zur denkbar vollendetsten Form durchzuführen und zwar unabhängig von jedem äußeren Beispiele.

Das beweist auch die Eile, mit der er sich dem Heiland anschloß. Kaum hatte er aus dem Munde des Bußpredigers vernommen, daß mit seiner Predigt die Heilslehre nicht abgeschlossen, sondern nur angebahnt sei[1]) und daß ein anderer größerer kommen werde, der ihm weit voraus sei, da bedurfte es nur des leisesten Winkes seitens des Meisters — eines einzigen Wortes: „Siehe, das Lamm Gottes,“[2]) und augenblicklich noch in später Nachmittagsstunde[3]) verließ er den Täufer und auf den Flügeln einer unaufhaltsamen Sehnsucht eilt er[4])

---

[1]) Joh. 1, 27.

[2]) Joh. 1, 29.

[3]) Joh. 1, 39. Es war die 10. Stunde, welche, da die Juden die Stunden des Tages vom Sonnenaufgang an rechneten, unserer 4. Stunde des Nachmittags entspricht. Vgl. Godet, Commentar zum Ev. des Joh. Grimm, Leben Jesu II, 237.

[4]) Daß von den beiden Jüngern des Täufers, welche auf dessen Wort dem Heiland sich anschlossen, der nicht Genannte unser Johannes sei, ist die fast allgemeine Ansicht der Väter.

mit Andreas zum Herrn. Zwar kehrte er auf einige Zeit wieder in die Heimat zurück, weil die Auswählung der Apostel aus der Zahl der Jünger noch nicht getroffen war; aber die innige Verbindung zwischen Jesus und ihm war eingeleitet und als ein Jahr später seine Berufung zum Apostelamte erfolgte,[1]) da wich er nicht mehr von der Seite des Herrn. Jesus behielt ihn beständig in seiner nächsten unmittelbarsten Nähe, zeichnete ihn wiederholt mit Jakobus und Simon vor allen andern aus,[2]) und gab ihm und seinem Bruder gleich Simon einen besonderen Namen.[3])

Einen gelehrigeren Schüler, treueren Jünger, hingebenderen Apostel als Johannes war, gab es nicht. Es muß ergreifend gewesen sein zu sehen, mit welch' heiliger Gier, Inbrunst, ja Andacht dieser kaum 25jährige Fischerssohn jedes Wort aus dem Munde des Heilandes auffing und innerlich verarbeitete, wie ihm keine Wahrheit zu erhaben, keine Idee zu großartig dünkte, in die er sich nicht versenkt und die er nicht mit der ganzen Wärme seiner vom Geiste Gottes erfüllten und durchleuchteten Seele umfangen hätte. Kein Zug im Leben des Herrn entging ihm, kein Begebnis trug sich zu, das er nicht tief seinem Gedächtnisse eingeprägt hätte, darum spricht er von Büchern, welche die Welt nicht fassen könnte, wollte man alles das schreiben, was Jesus gethan hat.[4]) So ist das Evangelium, das er auf Geheiß des hl. Geistes niederschrieb, freilich nur ein winziges Bruchstück jener gewaltigen Geschichte des Lebens Jesu Christi, die in seinem Geiste fertig lag, aber auch durch das Bruchstück leuchtet die Glut, die in seinem Herzen brannte, und deshalb ist es für ewige Zeiten ein einzigartiges, wunderbar großartiges Denkmal von Gottesliebe und Glaubensinnigkeit.

Nicht leicht hat eine Wahrheit einen Menschengeist so siegreich beherrscht, so vollständig eingenommen, wie der Glaube an die Gottheit Christi den Geist des Johannes. Sie ist ihm die Wahrheit; wer an ihr rüttelt, ist der Lügner κατ' ἐξοχήν,[5]) ist der Feind Christi (Antichrist),[6]) und darum auch sein Feind, sein per-

---

1) Luc. 6, 13.
2) Luc. 8, 51; 9, 28. Matth. 26, 37.
3) Marc. 3, 17.
4) Joh. 21, 25.
5) 1. Joh. 2, 22.
6) 1. Joh. 4, 3; 2. Joh. 7.

sönlicher Gegner, der keinen Anspruch auf seine Freundschaft hat. Sieht er sich Christusleugnern (oder „Antichristen") gegenüber, so kommt das Blut in Wallung, die Erinnerung an den ersten Lehrer wirkt mit Wucht auf ihn ein und man fühlt es der Sprache ab, wie die ganze erschütternde Strenge des Bußpredigers in ihr nachtönt. „Wenn jemand zu euch kommt und diese Lehre nicht bringt, nehmet ihn nicht auf in das Haus und einen Gruß saget ihm nicht." [1])

Freilich diese Sprache vernehmen wir nicht oft; aber wo sie zum Durchbruch kommt, da ist sie schneidend, donnernd, vernichtend, da erkennt man den Jünger, der seiner Zeit sogar Blitz und Donner in Dienst genommen hätte. [2]) Im Kampfe gegen den Irrtum und die Fälscher der Wahrheit steigert sich der Ton seiner Rede zum energischen, gebietenden Amtston, der unbedingte Unterwerfung fordert und mit dem strengsten Urteil nicht zurückhält. Er spricht von Kindern des Teufels [3]) und von Menschenmördern, [4]) von einer Satanssynagoge, [5]) von Blinden, die nicht wissen, wohin sie gehen, [6]) weil die Lüge sie blind gemacht, von Renegaten, die jeden christlichen Rechtsanspruch auf das fürbittende Gebet verloren haben. [7])

Doch um nicht misverstanden zu werden, wenn wir den Charakter des Johannes mehr nach seiner ernsten Seite hin schilderten, so haben wir damit nichts Tadelnswertes gesagt [8]) und noch weniger wollten

---

[1]) 2. Joh. 10.

[2]) Luc. 9, 54.

[3]) 1. Joh. 3, 8; 3, 10.

[4]) 1. Joh. 3, 15.

[5]) Apok. 2, 9.

[6]) 1. Joh. 2, 11.

[7]) 1. Joh. 5, 16.

[8]) Freilich wem das klare entschiedene Eintreten für die Wahrheit als Schroffheit erscheint, der empfindet für einen Charakter, wie der des Johannes war, wenig Sympathie. Das Stärkste hat in dieser Beziehung wohl Renan geleistet. Er schreibt in seinem „Antichrist": Une grande rudesse, une intolérante extrême, un langage dur et grossier contre ceux qui pensaient autrement que lui, paraissent avoir été une partie du caractère de Jean. L'Antichrist. Paris 1873. S. 345. Man beruft sich, um ein so herbes Urtheil zu begründen, gerne auf Marc. 3, 17 und will in der Benennung Boanerges einen Tadel finden, — aber ganz mit Unrecht. Diese Deutung widerspricht dem Zusammenhang. Der Name wurde gegeben bei derselben Gelegenheit, bei welcher Simon den bedeutungsvollen Namen Petrus erhielt; sollte dieser Beiname etwa auch einen Tadel ent-

wir damit die Sanftmut und Zartheit, die man an Johannes zu rühmen gewohnt ist, als unhistorisch bezeichnen.

Johannes besaß eben eine wunderbar glückliche Mischung zweier Charakterzüge, die sich sonst selten in einer Person so harmonisch zusammenfinden, die aber doch kein psychologisches Rätsel ist. Ernst, streng, unbeugsam im Kampfe für die Wahrheit, war er zugleich von einer so ausgeprägten Gemütstiefe, von einer so begeisterten Hingabe an das Prinzip der christlichen Liebe, daß wir wohl begreifen, warum die Kirche schon seit Alters gerade in ihm den „Jünger der Liebe" ehrt.[1] Diese Liebe war aber nicht das Werk der Natur, sondern der Gnade, nicht etwas Vorübergehendes, vom Augenblicke Abhängiges, sondern etwas Zuständliches, Habituelles, nicht blos ein Affektus, sondern wirksame, fortgesetzte That, Leben und Seele des Lebens, immer genährt und gesteigert und weiter gebildet unter dem Einflusse jenes Geistes, von dem er sich ganz beherrschen ließ. Diese Liebe gab ihm jene contemplative Richtung, jenen eigenartigen Aufschwung der Seele, wodurch Johannes sich vor allen Aposteln auszeichnete, wo der Geist nicht mehr sucht und forscht, sondern schaut und im Schauen genießt. Und „diese Liebe befähigte ihn, tief in das Herz und das Wesen seines Meisters zu blicken und was er von dort gesehen, ebenso würdig im Worte auszugestalten."[2]

2. Wenn der Schriftsteller in seinen literarischen Arbeiten den Lesern den genauesten Aus- und Abdruck, das sprechendste Bild seines Geistes und Charakters in die Hand gibt, dann ist uns klar, warum die johanneischen Schriften einerseits von einer so wehmutsvollen, melancholischen Stimmung[3]) durchweht und getragen sind und an-

---

halten? Oder sollte es wirklich die Absicht des Herrn gewesen sein, die beiden Zebedäiden für ewige Zeiten zu brandmarken? Sagt man, dieser Beiname wurde vom Herrn ganz vorübergehend gebraucht ohne weitere Bedeutung für die Zukunft, so wird der Begriff des „ἐπέθηκεν" viel zu sehr eingeengt; zudem bedient sich der Evangelist desselben Verbums bei der Uebertragung des Namens Petrus auf Simon καὶ ἐπέθηκεν ὄνομα τῷ Σίμονι Πέτρον. Ebenso gebraucht die Vulgata in beiden Fällen imposuit, was doch offenbar mehr sagen will, als ein blos vorübergehendes bedeutungsloses Namengeben. Endlich dürfte die Frage erwogen werden, ob es der Würde des Heilands so ganz entspräche, tadelnde Beinamen zu geben?

[1]) ὁ ἐπιστήθιος (στῆθος Brust) „Schoßjünger" des Herrn, wie Johannes schon im hohen Altertum genannt wurde, drückt im grunde dasselbe aus.

[2]) Reitmayr, (Einleitung in die canon. B. d. N. T.) S. 445.

[3]) Vgl. Schegg, Commentar zu Marc. I, 95.

derseits von einer Hoheit des Geistes und Erhabenheit der Gesinnung zeugen, die über die Erde aufragend, alle Philosophie überflügelt[1]) und „alles Irdische und Fleischliche wie der Donner des Himmels zittern macht.“ [2]) Sie sind der treue Ausdruck eines Charakters, in dem die schönsten Gefühle einer Mannesseele in ansprechendster Weise verteilt sind, Strengheit, männlicher Ernst mit wunderbar tiefen, herzerhebenden Empfindungen harmonisch wechseln.

Wir empfangen aber aus den johanneischen Schriften auch den Eindruck, daß der Verfasser mitten im Kampfe steht. Es gilt die Verteidigung der höchsten und heiligsten Wahrheit, der Fundamentallehre des Christentums, der Gottheit Christi. Das ist die Grundidee des vierten Evangeliums und ihr begegnen wir auch in den johanneischen Briefen, besonders im ersten, nur daß hier die polemische Tendenz noch schärfer hervortritt als im Evangelium.

Daß der erste Johannesbrief gegen häretische Erscheinungen Stellung nimmt, die es geradezu auf Auflösung der Einheit der Person Christi abgesehen haben, ist eine allgemein zugestandene Thatsache; aber aus eben dieser Thatsache will man den Schluß ziehen, daß dieser Brief und damit auch, wegen des innigen Zusammenhanges beider, das Evangelium des Johannes nicht der Zeit angehören, in welche die kirchliche Ueberlieferung sie verlegt. Jene „antichristliche“ Bewegung, sagt man, auf welche der erste Johannesbrief Rücksicht nimmt, tauchte erst im zweiten Jahrhundert auf, folglich kann dieser Brief und mithin auch das 4. Evangelium, da beide Schriften ganz offenbar auf denselben Verfasser zurückführen, nicht im ersten Jahrhundert entstanden sein. Ist diese Folgerung richtig, dann ist es allerdings um das apostolische Ansehen des wichtigsten Buches im Neuen Testamente geschehen. Wir perhorrescieren aber die historische Richtigkeit der Prämisse.

---

[1]) Vgl. Chrysost. hom. I in Joann. n. 1—3, besonders n. 2: Οὐδὲν γαρ ἀνθρώπινον ἡμῖν ἐρεῖ, ἀλλ'ἀπὸ τῶν ἀβύσσων τῶν πνευματικῶν, ἅπερ ἂν εἴπῃ, ἀπὸ τῶν ἀποῤῥήτων ἐκείνων, ἃ μηδὲ ἄγγελοι πρὶν ἢ γενέσθαι. Vgl. auch hom. II. n. 3.

[2]) Vgl. Ambros. Expos. evang. sec. Luc. ad cap. IX, 54. Paris p. 125. Diese Individualität der johanneischen Schriften hat auch Lücke wenigstens in Beziehung auf das Evangelium treffend gewürdigt (Commentar über das Ev. des Johannes S. 113) und neuestens Keppler (das Johannes-Evangelium und das Ende des ersten christlichen Jahrhunderts S. 5) hervorgehoben. Sie entging übrigens auch den Alten nicht, vgl. Clem. Al. apud Euseb. H. E. VI., 14; Epiphan. Haer. 51, n. 19.

Um den Faden der Untersuchung nicht zu verwirren, müssen wir vor allem darüber klar werden, in welchen Zeitabschnitt nach kirchlicher Ueberlieferung die Abfassung der johanneischen Schriften fällt, ob in die Mitte oder in das Ende des ersten Jahrhunderts. Erst auf grund des gewonnenen Resultates läßt sich dann die weitere Frage anreihen, ob in eben jenem historischen Momente, welchen die Ueberlieferung den johanneischen Schriften anweist, sich Spuren von „Antichristentum" innerhalb der christlichen Gemeinden schon vorfanden oder nicht.

§ 2. Alter der johanneischen Schriften.

Daß Johannes sein Evangelium in Ephesus verfaßt hat, sagt Irenäus[1]) ausdrücklich. Wir haben durchaus keinen Grund, an der Wahrheit dieses Berichtes zu zweifeln, um so weniger als dasselbe von anderen erprobten Zeugen des Altertums, wie Hieronymus[2]) und dem Verfasser, beziehungsweise den Verfassern des Chronicon paschale,[3]) erwähnt wird. Dieser Tradition entspricht auch der Charakter des Evangeliums und die Lebensgeschichte des Apostels.

Das Evangelium des hl. Johannes nimmt offenbar auf Ausländer bezug. Es spricht von den Juden wie von einem fremden Volke. Es verdolmetscht Ausdrücke, die den Juden doch ganz gewiß geläufig waren, wie Messias, „d. h. Christus", Joh. 1, 41 u. 4, 25; Cephas, „d. h. Petrus", 1, 42; Rabbi, „d. h. Meister", 1, 38; Gabbatha, „d. h. Hochpflaster", 19, 13. Es unterrichtet über das Verhältnis zwischen Juden und Samaritaner 4, 9, über den jüdischen Reinigungsgebrauch 2, 6, über die Art und Weise der jüdischen Totenbestattung 19, 40. Johannes spricht von einem Ostern der Juden 2, 13; 11, 55; von einem Feste der Juden 5, 1; 6, 4; 7, 2 (vgl. 19, 42). Das Evangelium war also jedenfalls für Hellenen und Heidenchristen geschrieben und darunter können keine anderen als die Christen Klein-Asiens gemeint sein; denn daß Johannes, nachdem er Jerusalem verlassen, sich in Klein-Asien[4]) aufgehalten

---

[1]) Iren. adv. haer. l. III. c. 1. n. 1.

[2]) Prooem. in Matth. Veronae 1737 Tom. VII. p. 3. Hieronymus führt zwar Ephesus nicht mit Namen an, doch läßt der Zusammenhang deutlich darauf schließen.

[3]) Ed. Dindorf p. 11.

[4]) Irenaeus in seinem Briefe an Florinus ap. Euseb. H. E. V. 20 u. adv. haer. l. III. c. 3, 4. Polycrates ap. Euseb. V. 24. Clem. Alex. Quis dives salvetur c. 42.

habe und in Ephesus gestorben sei,[1]) wird durch die ältesten Zeugen verbürgt. Schriftsteller des zweiten und dritten Jahrhunderts berichten uns, daß sie sein Grab in jener Stadt gesehen hätten.[2]) Von Clemens Alex. erfahren wir außerdem, daß Johannes eine Art Suprematie über die kleinasiatischen Gemeinden ausgeübt habe.[3])

Nun ist es wohl beachtenswert, daß aus dem Wortlaut dieser Zeugnisse sich nicht ergibt, wann Johannes anfing, seinen bleibenden Aufenthalt in Ephesus zu nehmen; sie beschäftigen sich nur mit den letzten Lebensjahren desselben. Irenäus berichtet nur, daß Johannes bis in die Zeiten Trajans dort verweilt habe,[4]) von welcher Zeit an, ist nicht gesagt, Polycrates, daß er dort starb,[5]) Clemens Al., daß er nach dem Tode des „Tyrannen" (Domitian) von Patmos nach Ephesus ging (*μετῆλθεν ἐπὶ τὴν Ἔφεσον*).[6]) Nach dem strengen Wortlaute dieser Zeugnisse müßten wir somit den Aufenthalt des Johannes in Ephesus auf seine späteren Lebensjahre verlegen, vielleicht erst auf die Zeit nach dem Exil. Was uns in dieser Annahme noch bestärkt, ist der Umstand, daß die Gemeinde von Ephesus bis zu dieser Zeit ihren ordentlichen Oberhirten in der Person des Timotheus hatte. Nachdem dieser etwa um das Jahr 64 von Paulus in aller Form (2. Tim. 1, 6; 1. Tim. 4, 14) zum Bischof von Ephesus (1. Tim. 1, 3) geweiht worden war, wirkte er nach dem Tode des Apostels (67) als Bischof von Ephesus[7]) bis zum Jahre 97,[8]) wo er, als er dem götzendienerischen Treiben der Heiden in Ephesus entgegentrat, ermordet wurde.

---

[1]) Polycrates l. c.

[2]) Polycrates ap. Euseb. III, 31.

[3]) Clem. Alex. l. c. — Eusebius nahm diese Stelle auch in seine Kirchengeschichte auf (III. 23).

[4]) Iren. III. 3, 4: Ἀλλὰ καὶ ἡ ἐν Ἐφέσῳ Ἐκκλησία ὑπὸ Παύλου μὲν τεθεμελιωμένη, Ἰωάννου δὲ παραμείναντος αὐτοῖς μέχρι τῶν Τραιανοῦ χρόνων.

[5]) Polycrates ap. Euseb. V. 24.

[6]) l. c. Der Uebersetzer gab μετῆλθεν mit „rediisset"; diese Bedeutung hat aber μετέρχομαι weder in der klassischen noch in der spät griechischen Periode; cf. Stephan. Thesaur. zu dem Verbum μετέρχεσθαι.

[7]) Euseb. H. E. III. 4. — Concil. Chalced. Labbé Sacrosancta Concilia IV. 699. — Burton, Lectures upon the Ecclestical History I, 238, 247, 270. London 1839.

[8]) Tillemont, Memoires pour servir à l'histoire eccles. tom. II, p. 67. Acta SS. 24. Jan.

Der hl. Paulus hatte den Grundsatz, nie solche Kirchen zum Felde seiner Thätigkeit zu wählen, die bereits unter der Leitung eines Apostels standen (Röm. 15, 20); wir dürfen also annehmen, daß jedenfalls vor dem Jahre 67 der hl. Johannes seinen Aufenthalt in Ephesus nicht genommen habe. Wo er bis zu dieser Zeit seine apostolische Thätigkeit entfaltete, darüber fehlen uns allerdings ganz sichere Anhaltspunkte. Daß er Jerusalem vor dem Tode der seligsten Jungfrau nicht verließ, ist glaublich — das Todesjahr Mariens aber ist ungewiß, die Legende verlegt es auf das Jahr 48.[1]) Die Sage, welche Maria den Apostel Johannes nach Ephesus begleiten läßt, hat schon Epiphanius zurückgewiesen.[2]) Ihr Tod erfolgte ohne Zweifel in Jerusalem selbst. Schon in ältester Zeit wurde ihre Grabstätte am Fuße des Oelbergs gezeigt,[3]) wie auch heutzutage den Pilgern.[4]) Als Paulus den „großen Aposteln" zu Jerusalem um das Jahr 50 sein Evangelium vorlegte, war Johannes noch dort (Gal. 2, 9); als derselbe dagegen mehrere Jahre nachher, etwa um das Jahr 58, nach der dritten Missionsreise (Act. 21, 18) abermals die Stadt besuchte, wird des Johannes nicht mehr gedacht.[5]) Daß Johannes ebenso wie die andern Apostel sein bestimmtes Missionsgebiet hatte, steht bei dem Feuer seines apostolischen Eifers, der ihn noch im spätesten Lebensalter zu ganz heroischen Thaten entflammte,[6]) außer allem Zweifel. Bei der näheren Bestimmung dieses Gebietes kommt man leider aus dem Kreise der Vermutungen nicht hinaus. Eine freilich dürftige Notiz erhalten wir von Origenes,[7])

---

[1]) Baronius (Annal. ad ann. 48 XVIII).

[2]) Haer. LXXVIII, 11.

[3]) Hieron. (?) ep. ad Paulam. (Antverpiae 1578 Tom. IX. p. 46).

[4]) Schegg, Gedenkbuch einer Pilgerreise I. 351.

[5]) Reithmayr Einl. S. 414.

[6]) Wenn Johannes nach Clem. Alex (Quis div. salv. c. 42) noch im höchsten Greisenalter die Nachbarländer der Heiden aufsuchte, sie bereiste, um hier und dort Bischöfe aufzustellen und kirchliche Gemeinden zu organisieren, so läßt uns das eine apostolische Thätigkeit ahnen, die weit über das Maß gewöhnlicher menschlicher Anstrengung hinausgeht. Treffend sagt deshalb Burton: The great age of St. John might seem to have unfitted him for active duties of this kind, but we can hardly doubt that his life was prolonged to this unusual period by a special providence, which enabled him, though now so old, still to continue his apostolical labours. A. a. O. S. 370.

[7]) Origen. ap. Euseb. H. III, 1; übrigens ist es unsicher, ob diese Stelle von Origenes oder Eusebius herrührt.

der, gestützt auf eine alte Tradition (*ὡς ἡ παράδοσις περιέχει*), berichtet, daß bei der Verteilung der Missionsgebiete Thomas Parthien,[1]) Andreas Scythien, Johannes aber Asien zufiel (*Ἰωάννης τὴν Ἀσίαν εἴληχεν*), und fügt dann bei, daß Johannes, nachdem er bei den Asiaten verweilt (*διατρίψας*, wie lange?) in Ephesus gestorben sei. Unter Asien kann hier nach dem ganzen Zusammenhange nur die römische Provinz Asien oder das prokonsularische Asien gemeint sein, das zu der Zeit das ganze vordere Klein-Asien von Galatia bis zur Küste, also das nordwestliche Phrygien, die Landschaften Mysia, Caria und Lydia sammt den dazu gehörigen Inseln umfaßte und Ephesus zur Hauptstadt hatte;[2]) denn Origenes setzt im Verlauf der Stelle Asien ausdrücklich Pontus, Galatien, Bithynien, Cappadocien gegenüber.

Bringen wir die Angabe des Origenes in Zusammenhang mit dem, was uns Epiphanius[3]) überliefert hat, daß nämlich Johannes im Auftrage des hl. Geistes, als er bereits schon an Jahren vorgerückt war (*μεθ' ἡλικίαν γηραλέαν*), in Asien gegen Ebion und Cerinthus gepredigt habe, so gewinnt unsere Vermutung allerdings sehr an Wahrscheinlichkeit. Cerinthus hielt sich nicht blos in

---

[1]) Thomas muß sehr früh als der Apostel Parthiens gegolten haben; denn Pseudo-Clemens legt in den Recognitionen (l. IX.) Petrus die Worte in den Mund: Denique apud Parthos, sicut nobis Thomas, qui apud illos Evangelium praedicat, scripsit, non multi jam erga plurima matrimonia diffiduntur: nec multi apud Medos canibus objiciunt mortuos suos: neque Persae matrum conjugiis, aut filiarum incestis matrimoniis delectantur.

[2]) Cicero führt in der or. pro Flacco c. 27 als Bestandteile der römischen Provinz „Asia" die 4 Länder Phrygia, Mysia, Caria, Lydia an, so auch Ptolem. Geographic. 5, 2, wo die Asia proconsularis ἡ ἰδίως καλουμένη Ἀσία genannt ist. Plinius dagegen rechnet auf grund einer von Agrippa unter Augustus getroffenen neuen Einteilung Asiens Phrygia nicht mehr zur Asia proconsularis; doch ist bei dieser Einteilung nicht das ganze Phrygien von der Asia proconsularis getrennt worden, sondern der nordwestliche Teil verblieb ihr noch. (Vgl. Becker W. A., Handbuch der römischen Altertümer III, 1 S. 72—241; v. Spruner, Atlas antiquus, 9. Blatt. Pütz, Geographie und Geschichte der alten, mittleren und neuen Zeit (I. Bd., 11. Aufl., S. 387). In der hl. Schrift kommt der Name „Asia" bald nach der früheren, bald nach der späteren Einteilung vor; so begreifen 1. P. 1, 1 u. Apoc. 1, 4, 11 alle vier Länder in sich, dagegen Act. 2, 9 nur die drei Küstenländer mit Ausschluß Phrygiens. Vgl. Hundhausen, das erste Pontifikalschreiben des Apostelfürsten Petrus. S. 53 ff.

[3]) Epiphan. Haer. LI, 2.

Ephesus auf, sondern trieb sich nach dem Berichte desselben Epiphanius in ganz Asien herum.[1])

Wie aber lassen sich die Missionsbezirke des Paulus und Johannes auseinanderscheiden?

Da Paulus nach seinem schon erwähnten Grundsatze „nie auf fremdes Fundament baute", so werden wir das apostolische Feld des Johannes in jenen Distrikten Kleinasiens bezw. der Asia proconsularis nicht suchen dürfen, welche der Schauplatz der apostolischen Thätigkeit des Paulus waren. Diesen aber hat uns Lukas, soweit er Kleinasien betrifft, mit pietätvoller Treue gezeichnet. Wir lernen aus der Apostelgeschichte nicht nur die Distrikte kennen, die Paulus mit Barnabas und Silas bereiste, sondern werden vielfach auch mit den einzelnen Gemeinden bekannt, die er gründete. Perge in Pamphilien (Act. 13, 13); Antiochia und dessen Umgebung in Pisidien (Act. 13, 14—51); Iconium, Lystra und Derbe in Lycaonien (Act. 13, 51; 14, 6) sind unmittelbare Stiftungen des Apostels Paulus. Ferner erfreuten sich die Gemeinden in Syrien, Cilicien (Act. 15, 41), im östlichen Phrygien (Act. 16, 6; 18, 23) und ganz besonders in Galatia (16, 6) seiner apostolischen Fürsorge, Bithynien dagegen und die prokonsularische Provinz Asia, auf die er ebenfalls seine Wirksamkeit ausdehnen wollte, blieben ihm auf Geheiß Gottes (Act. 16, 6—7) verschlossen. Man hat den Grund dieses Verbotes bald in der bevorstehenden Hungersnot,[2]) bald in der Voraussicht der Erfolglosigkeit der apostolischen Predigt[3]) finden wollen, wieder andere erklärten es einfach als ein undurchdringliches Geheimnis;[4]) uns aber dünkt die Ansicht des Chrysostomus[5]) am glaublichsten, weil

---

[1]) Epiphan. Haer. XXVIII, 6. Hieronymus sagt im Prologus in comment. super Matthaeum, daß Johannes in „Asien" schon anwesend war, als der „Same der Ketzer, des Cerinth, des Ebion und der andern aufging, welche läugnen, daß Christus im Fleische gekommen". Die ebjonitischen Irrtümer griffen aber, wie wir noch hören werden, bald nach der Zerstörung Jerusalem's um sich, folglich mag Johannes wohl unmittelbar von Jerusalem nach seinem Missionsbezirke in der Asia proconsularis sich begeben haben.

[2]) Oecumenius ap. Cornel. a Lap. in Act. 16, 6—7.

[3]) Origenes hom. 9. in Levit.

[4]) Prosper Aq. l. 2. de vocat. Gen. c. 3.

[5]) Chrysost. in Acta Apost. hom. XXXI ed. Migne opp. Chrysost. tom. IX. p. 248.

sie kombiniert mit der Nachricht bei Origenes und Hieronymus[1]) am besten mit der Geschichte harmoniert, Gott habe nämlich mit diesem Verbot keine andere Absicht verbunden als Asia für Johannes zu erhalten.[2])

In der That ist auch in der ganzen prokonsularischen Provinz Asien außer der Küstenstadt Ephesus (Act. 19, 2—10) und vielleicht Troas (Act. 20, 6—11) und Milet (Act. 20, 17) keine Gemeinde, die von Paulus oder einem seiner Schüler gegründet worden wäre.[3])

Somit dürfte die Annahme nicht ganz ohne historischen Kern sein, daß Johannes sein Missionsgebiet vorzugsweise im pro=

---

[1]) Hieron. de Vir. ill. c. 9: Johannes totas Asiae fundavit rexitque Ecclesias.

[2]) Nach 1. Petr. 1, 1 scheint wohl auch Petrus seine Missionsthätigkeit in Asia ausgeübt zu haben, allein wie sich aus 1 Petr. 1, 12 und 5, 12 mit Grund schließen läßt, nicht als eigentlicher Apostel dieser Provinz und nur in vorübergehender Weise. Es mag wohl sein und ist sogar wahrscheinlich, daß Petrus bei seinen Reisen aus dem Orient in den Occident und umgekehrt Asia berührt und dort das Evangelium verkündet habe, aber als eigentlicher Begründer des Evangeliums dort kann er nicht gelten; ausdrücklich spricht er an den bezeichneten Stellen von vorausgegangener Heilsbotschaft, welche Andere verkündet haben und die er lediglich wieder auffrischen (παρακαλῶν) und als wahr bezeugen wolle (ἐπιμαρτυρῶν, ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ Θεοῦ, εἰς ἣν ἑστήκατε). Auch Origenes will, wenn er von einer kleinasiatischen Missionsreise des Apostelfürsten spricht, nur seine ganz persönliche Ansicht, die er lediglich auf 1 Petr. 1, 1 stützt, vortragen: Πέτρος δὲ ἐν Πόντῳ καὶ Γαλατίᾳ καὶ Βιθυνίᾳ, Καππαδοκίᾳ τε καὶ Ἀσίᾳ κεκηρυχέναι τοῖς ἐν διασπορᾷ Ἰουδαίοις ἔοικεν. Origenes ap. Euseb. H. E. III, 1. Vgl. Euseb. H. E. III, 4; Hieronym. de Vir. ill. c. 1. Epiphan. Haer. 27, c. 6.

[3]) Wenn Act. 19, 10 u. 19, 26 von Paulus gesagt wird, daß er „vor ganz Asien geprebigt habe", und daß „alle, die in Asien wohnten, Juden und Heiden, das Wort des Herrn hörten", so ist hier zunächst Asia im weitesten Umfange und im Sinne des gewöhnlichen Sprachgebrauchs als Klein=Asien überhaupt (wie auch bei Strabo Lib. II. p. 127) genommen und durchaus nicht gesagt, daß Paulus etwa in ganz Asien umherwanderte, sondern daß von Ephesus aus, wo sich die Asiaten aller Länder trafen, der Same des Evangeliums bis in die fernsten Gegenden des Binnenlandes getragen wurde. Paulus selbst hatte nicht einmal Colossä, das mit Ephesus in einer Richtung lag, besucht (Col. 2, 1). Ferner war er vielen kleinasiatischen Gemeinden, wie das deutlich aus dem ganzen Ton des Ephesierbriefes, der nach allgemeiner Annahme als encyklisches Schreiben zunächst für die Gemeinden Kleinasiens gilt, hervorgeht, persönlich unbekannt, so daß er es nur als eine Vermutung ausspricht: „Sie möchten auch davon gehört haben, daß er der Apostel der Heiden sei, daß ihm durch Gottes Gnade diese Mission anvertraut wurde und er zu ihrer Belehrung mit eigener Offenbarung ausgerüstet sei (Ephes. 3, 1—3). Vgl. Hug a. a. O. S. 348.

konsularischen Asien hatte[1]) und erst nach dem Tode des Paulus die paulinischen Gemeinden in seinen Wirkungskreis zog und in Ephesus seinen Aufenthalt nahm.[2])

Auch der Umstand, daß Johannes nach zuverlässigen Nachrichten in Rom gefänglich eingezogen und dort nach erfolgloser Verurteilung zum Tode durch siedendes Oel[3]) von Kaiser Domitian nach Patmos verbannt wurde[4]) (Apoc. 1, 9), setzt voraus, daß Johannes auf römischem Gebiete sein apostolisches Amt ausgeübt habe. Brach die domitianische Verfolgung erst am Ende der Regierung Domitian's aus,[5]) so erfolgte die Verbannung in den 90er Jahren,[6]) empfing

[1]) Auch Hofstede de Groot ist der Ansicht, daß das Asia, welches Hieronymus im Prologus in comment. super Matth. als Missionsgebiet des Johannes bezeichnet, die Asia proconsularis sei. Basilides S. 89. Beachtenswert ist auch, daß die Quartodecimaner in der Asia proconsularis ihre Osterpraxis auf den Apostel Johannes zurückführten, daher johanneische Osterpraxis genannt. Vgl. Euseb. H. E. V., 24.

[2]) Nimmt man in der berühmten Stelle Iren. adv. haer. l. III. c. 1. n. 1. (apud Euseb. H. E. V. 8) das Wort ἔξοδος im Sinne von „Tod" sc. der beiden Apostelfürsten, so gewinnt unsere Ansicht insoferne an Wahrscheinlichkeit, als das ἔπειτα in dem Zusatze „ἔπειτα Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ κυρίου, ὃ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσὼν καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων offenbar eine über dem Jahre 67 hinausliegende Zeit angibt.

[3]) Tertull. Praescr. 36: Si Italiae adjaces, habes Romam. Ista quam felix Ecclesia! cui totam doctrinam Apostoli cum sanguine suo profuderunt; ubi Petrus passioni Dominicae adaequatur; ubi Paulus Joannis exitu coronatur; ubi Apostolus Joannes, posteaquam, in oleum igneum demersus, nihil passus est, in insulam relegatur. Man möchte nach dieser Stelle vermuten, Tertullian verlege das Exil des Johannes auf die Zeiten Nero's, da er dessen zugleich mit dem Martyrium der beiden Apostelfürsten gedenkt; allein in einer andern Schrift (Scorpiace adv. Gnosticos c. 15), wo er von Nero's Gewaltthätigkeiten gegen die junge Kirche spricht, also zunächst Veranlassung gehabt hätte, dieses Exils auch zu erwähnen, führt er nur das Martyrium des Petrus und Paulus an. Vgl. z. d. St. Reithmayr Einl. S. 777.

[4]) Hieronym. adv. Jov. 1, 26; de Vir. ill. c. 9. Euseb. III. 18. Hieronymus sagt an beiden Stellen ausdrücklich, daß Kaiser Domitian die Deportation verhängt habe; indessen wenn diese Strafe auch vom praefectus urbi ausgegangen wäre (dem allerdings das Recht zu einer solchen Strafe zustand), für unsere Folgerung wäre dieser Wechsel der Person ganz irrelevant.

[5]) Dio Cassius berichtet erst im 15. Jahre der Regierung des Domitian von Todesurteilen, die an Christen vollzogen wurden, so an Acilius Glabrio (LXVII 14). Ganz um dieselbe Zeit erfolgte auch die Verurteilung des Flavius Clemens und der Domitilla. Sueton. Domitian 15.

[6]) So Burton Lect. XII, p. 371. — Reithmayr nimmt das Jahr 95 an (a. a. O. S. 415), Baronius das Jahr 91.

ferner Johannes die Revelation auf Patmos am Ausgange seines Exils[1]) und erfolgte die Befreiung mit dem Regierungswechsel in Rom um das Jahr 96,[2]) so hätten wir ein ziemlich sicheres Datum für die Abfassung der Apokalypse. Mag die Aufzeichnung der Offenbarung auf der Insel selbst noch oder erst in Ephesus stattgefunden haben, viel später als im Jahre 96 oder 98 wird sie kaum erfolgt sein.

Nun aber ging die Apokalypse, wie wir aus glaubwürdigen Quellen wissen, den anderen johanneischen Schriften voraus. So sagt Victorinus, Bischof von Pettau in Steiermark um das Ende des dritten Jahrhunderts, ein Mann von griechischer Bildung, wahrscheinlich in der griechischen Kirche geboren und erzogen,[3]) in seinem Kommentar zu der Offenbarung des Johannes[4]) ganz direkt: „Johannes hat nach der Offenbarung auch das Evangelium geschrieben." Ferners findet sich in einem alten Codex, der dem Hieronymus zugeschrieben wird, die Stelle: hoc evangelium scripsit in Asia posteaquam in Patmos insula Apocalypsin scripserat.[5]) Dasselbe bezeugt Epiphanius,[6]) nur verlegt er das Exil auf Patmos in die Regierungszeit des Claudius, vielleicht gestützt auf eine alte Tradition, die er etwas vorschnell hingenommen.

Ist somit das vierte Evangelium späteren Datums als die Apokalypse, dann müssen wir seine Abfassung jedenfalls in die allerletzten Jahre des ersten Jahrhunderts verlegen. Zu dieser Annahme nötigt uns aber noch ein weiterer Umstand.

Daß das Evangelium des Johannes später als die anderen drei Evangelien geschrieben wurde, darüber herrscht im Altertum

---

[1]) Iren. adv. haer. l. V. c. 30. n. 3: οὐ δὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἑωράθη (ἡ ἀποκάλυψις), ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενέας, πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιάννου ἀρχῆς. Euseb. Chron. ad ann. D. 94.

[2]) Hieron. de Vir. ill. c. 9: Interfecto autem Domitiano et actis ejus ob nimiam crudelitatem a senatu rescissis, sub Nerva principe redit Ephesum. — Lactant. De mort. Pers. c. 3. — Dio Cass. LXVIII, 1. Die Ansicht, daß Domitian selbst noch bei Lebzeiten sein Verfolgungsedikt rescindiert habe, steht zu vereinzelt und entspricht auch dem Charakter des Domitian zu wenig, als daß sie die Kritik bestehen könnte.

[3]) Friedrich, Kirchengeschichte Deutschlands. I. Thl. S. 208—210.

[4]) Bibliotheca max. Lugd. III. 414 sq.

[5]) Kirchhofer, Quellensammlung zur Geschichte des N. T. Zürich 1844. S. 159.

[6]) Epiphan. LI, 12. Διὸ ὕστερον ἀναγκάζει τὸ ἅγιον Πνεῦμα τὸν Ἰωάννην παραιτούμενον εὐαγγελίσασθαι . . ., μετὰ τὴν αὐτοῦ ἀπὸ τῆς Πάτμου ἐπάνοδον.

nur eine Stimme, und daß seine Abfassung in eine Periode fällt, wo die andern Evangelien schon in den Händen der Welt waren, ergibt sich leicht aus folgender Beobachtung:

Nach seinem eigenen Geständnisse hat Johannes das Evangelium geschrieben, damit die Leser glauben, „daß Jesus sei der Sohn Gottes“ (Joh. 20, 31). „Was ist nun natürlicher, sollte man meinen, als daß er alle Beweise, die als vollgiltige Zeugen der Gottheit Christi erscheinen mußten, zusammenstellte und besonders jene Thaten, in die der Herr das Siegel seiner Gottheit unvertilgbar und allen sichtbar niedergelegt, mit einer Ausführlichkeit schildert und mit einer siegreichen Dialektik vorträgt, die jeden Zweifel von vorneherein abschneidet? Hatte denn nicht Johannes, hatten nicht die Apostel überhaupt die Wirkung dieser außerordentlichen Thatsachen stark genug an sich selbst gefühlt? Hatten sie nicht fast einzig auf grund derselben sich gläubig dem Herrn hingegeben (Joh. 2, 11, 22, 23; 7, 31)? „Nimmer hätten die Jünger seinen Worten Glauben geschenkt, hätten nicht seine Thaten sie von der Wahrhaftigkeit seiner Lehre überzeugt“, sagt mit Recht Eusebius.[1]) Statt dessen aber, was thut Johannes? Von allen Wundern des Herrn macht er nur sieben namhaft: Die Weinspende zu Cana (Joh. 2, 1—12), die Erhörung des Königlichen (Joh. 4, 46—54), die Heilung des 38jährigen Kranken am Teiche Bethesda (Joh. 5, 1—10), die Speisung der 5000 (Joh. 6, 1—15), das Meerwandeln Jesu (Joh. 6, 16—21), die Heilung des Blindgeborenen (Joh. 9) und die Auferweckung des Lazarus (Joh. 11, 1—46). Alle übrigen Wunder übergeht er, ja selbst solche Begebenheiten läßt er außer acht, die unmittelbar unter seinen Augen vor sich gegangen und die gerade bei ihm, dem Augenzeugen, die lebendigste Schilderung und naturgetreueste Zeichnung erfahren hätten, so das Zeugnis der Dämonen zu Kapernaum (Marc. 1, 29) und Gadaris (Matth. 8, 29; Marc. 5; Luc. 8, 28), die Verklärung auf Tabor (Matth. 17, 1; Marc. 9, 2; Luk. 9, 27 ff.), die Geschichte der Taufe im Jordan (Matth. 3, 13—17; Marc. 1, 9—11; Luk. 3, 21—23).

[1]) Demonst. Evang. l. III. c. 6. Dasselbe läßt sich von den bekehrten Juden überhaupt sagen. Ihr Glaube an die Messianität und Gottheit Christi ist nur erklärbar durch vorausgegangene Wunder Christi. Sie erwarteten, ja forderten geradezu, um sich von seiner göttlichen Sendung zu überzeugen, Wunder. Dieß gesteht auch Renan zu „Vie de Jesus“, p. 40: Jamais peut-être les Juifs n'avaient été plus possédés de la soif du merveilleux.“



Dieses Verschweigen der wichtigsten und ergreifendsten Züge aus dem Leben des Herrn müßte uns, wenn wir nicht den Grund ahnen könnten, als unlösbares Rätsel erscheinen, oder als ein Mangel, der sich nur aus der Ungeschicklichkeit des Verfassers erklären ließe.

Worin mag nun der Grund dieses Schweigens liegen? Offenbar in der von Eusebius verbürgten Thatsache, daß Johannes sein Evangelium geschrieben habe, nachdem die drei ersten schon allgemein verbreitet waren.[1]) Man hatte eine vollständige Kenntnis vom Inhalt derselben, so daß, was schon Alle wußten, keiner neuen schriftlichen Aufzeichnung mehr bedurfte.

Welchen Zeitraum aber die Evangelien durchlaufen mußten, bis ihr Inhalt in diesem Grade allen geläufig und zum Gemeingut sämmtlicher Christengemeinden geworden war, die damals schon zu einer stattlichen Zahl[2]) angewachsen waren, läßt sich schwer bestimmen. Wenn man aber weiß, daß in der ersten Zeit die Kenntnisnahme der hl. Schrift nur durch Vorlesen vermittelt wurde,[3]) so läßt sich nur unter der Annahme einer erklecklichen Zahl von Jahren

---

[1]) Euseb. H. E. III. 24. Τῶν προαναγραφέντων τριῶν εἰς πάντας καὶ εἰς αὐτὸν διαδεδομένων ἀποδέξασθαι μέν φασιν, ἀλήθειαν αὐτοῖς ἐπιματυρήσαντα, μόνην δὲ ἄρα λείπεσθαι τῇ γραφῇ τὴν περὶ τῶν ἐν πρώτοις καὶ κατ᾽ ἀρχὴν τοῦ κηρύγματος ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ πεπραγμένων διήγησιν καὶ ἀληθὴς γε ὁ λόγος. Tischendorf bemerkt zu dieser Stelle: „Wir haben durchaus keinen erheblichen Grund, an der Wahrheit dieses Berichtes zu zweifeln, den uns Eusebius auf grund alter Nachrichten gegeben". „Wann wurden unsere Evangelien verfaßt?" S. 49.

[2]) Vgl. Röm. 15, 19. 23, wo Paulus von sich gesteht, daß er das Evangelium „von Jerusalem her und ringsum bis Illyricum", also fast im ganzen römischen Osten verbreitet habe. Gewiß hatte auch die weltberühmte (Röm. 16, 19) christliche Gemeinde in Rom für Italien dieselbe Bedeutung, wie Alexandria für Aegypten und Ephesus für Klein-Asien. Die expansive Kraft des Evangeliums konnte sich kaum in einer Stadt rascher und stärker bethätigen, als in der Weltstadt Rom. Auch die weite Verbreitung der gnostischen Bewegung in der abendländischen wie morgenländischen Welt läßt uns die numerische Stärke der christlichen Gemeinden am Ausgange der ersten Jahrhunderts schon als sehr bedeutsam erscheinen. Dasselbe setzt die Nachricht des Suetonius (Nero 16) voraus, der von den Anhängern des „Chrestus" als von einer zu fürchtenden Macht spricht.

[3]) 1. Tim. 4, 13. Col. 4, 16. 1. Thess. 5, 27. 1. Cor. 1, 12. 2. Cor. 1, 1 ff. Phil. 1, 1 cf. Gal. 4, 21. Tim. 4, 12. Dieser Brauch muß sich noch ziemlich lange erhalten haben. Noch Tertullian erwähnt desselben. Apolog. c. 39. Justinus gibt eine ausführliche Schilderung davon, Apol. I, c. 67. Das öffentliche Vorlesen (Recitatio) war überhaupt das Verfahren, welches die Schriftsteller jener

die Thatsache erklären, daß die Gläubigen vor der Herausgabe des 4. Evangeliums mit dem Inhalt der drei anderen Evangelien vollständig vertraut waren.

Hat endlich Johannes nach Irenäus,[1]) Hieronymus und Anderen[2]) sein Evangelium gegen Cerinthus geschrieben und fällt das Auftreten dieses Irrlehrers nach Epiphanius[3]) in die späteren Lebensjahre (ἡλικία γηραλέα) des Apostels, Johannes starb aber um das Jahr 100,[4]) so besteht, denken wir, kein Zweifel mehr, daß das Evangelium am Ende des ersten Jahrhunderts geschrieben wurde.

Ist nun der erste Brief des Johannes ein Begleitschreiben[5]) oder Vorwort[6]) zum Evangelium, wie Anlage und Charakter des Briefes deutlich vermuten lassen, so sind wir somit auch über die Entstehungszeit dieses Briefes nicht mehr im Unklaren.

Uebrigens auch abgesehen von seinem Verhältnis zum Evangelium trägt der Brief schon in sich solche Kennzeichen, die uns auf eben diese Zeit hinweisen.

Zeit einschlugen, um einer Schrift den Weg in die Oeffentlichkeit zu bahnen. Ein anschauliches Beispiel solcher recitatio finden wir in dem den Werken des Tacitus beigegebenen Dialog. de Oratoribus c. 9. Bei den Juden war es geradezu den öffentlichen Lehrern verboten, ihre religiösen Doctrinen schriftlich abzufassen, nur der ausgesprochenste Notfall, wie Provocation zur Notwehr oder Ermunterung und Warnung außerpalästinensischer Gemeinden konnte eine Ausnahme begründen. Vgl. Aberle, Tüb. Qu.-S. 1859 S. 572; 1863 S. 86.

[1]) Adv. haer. l. III. c. 11, 1.

[2]) Prologus in comment. super Matthäum. Noch andere Zeugnisse findet man im Proemium der Catena Patrum Graecorum, von Corderius herausgegeben.

[3]) Haer. LI, 2.

[4]) Hieron. de vir. ill. c. 9. Tillemont (Memoires I, p. 276) nimmt nach dem Chronic. Alex. oder pasch. das 7. Jahr des Trajan nach unserer Zeitrechnung an.

[5]) Hug, Einl. in die Schriften des neuen Testaments II. Thl. 4. Aufl. S. 228. Ebenso Hofmann (die hl. Schriften des neuen Testaments IX. S. 367). Hofstede de Groot, Basilides S. 116. Thiersch, Versuch zur Herstellung des historischen Standpunktes für die Kritik der neutestamentlichen Schriften S. 78. Kirche im apostolischen Zeitalter S. 266. Ebrard, Kritik der evangelischen Geschichte S. 148. Commentar S. 29 ff. Langen, Einleitung in das neue Testament 2. Aufl. S. 148. Hausrat, Neutestamentliche Zeitgeschichte III, S. 636.

[6]) Reithmayr, Einleitung in die kanonischen Bücher des neuen Bundes. S. 754.

Ohne auf den Ton des Briefes, aus dem manche[1]) die Stimmung eines im höchsten Greisenalter stehenden Mannes herauslesen oder gar Spuren eingetretener Altersschwäche[2]) entdecken wollen, besonderes Gewicht zu legen, die eigentliche Bedeutung des Briefes für unseren Zweck liegt in seiner Tendenz.

Er ist gegen Irrlehrer gerichtet (1 Joh. 2, 26; 4, 1, 5), Johannes nennt sie Antichristen (2, 18. 22; 4, 3), charakterisiert sie als „abgefallene Christen" (2, 19), als „falsche Propheten" (4, 1), als solche, die im Geiste und aus dem Geiste der Welt reden (4, 5) und zeichnet ihre Lehre kurz und scharf als Lüge *κατ᾽ ἐξοχήν*. Sei es, daß sie die Identität Jesu und Christi läugnen (1. Joh. 2, 22—23) oder daß sie Christus die wahre Leiblichkeit absprechen (1. Joh. 4, 2—3), immer steht ihre Lehre im schroffsten Gegensatze zur Lehre Christi und der Apostel.

Diese Irrlehrer sind da (1. Joh. 2, 18), unmittelbar unter den Augen des Apostels ziehen sie die Fäden der Verführung um die Herzen der Gläubigen (1. Joh. 2, 26); es sind ihrer „viele", sie geben sich einen gewissen Nimbus von Prophetentum (1. Joh. 4, 1), sie accomodieren sich den Anschauungen der Welt und verfügen über ein großes Auditorium (1. Joh. 4, 5).

Nun beachte man wohl, auch die übrigen Apostel sprechen in ihren Briefen von Irrlehrern, aber es geschieht das mehr in pro=

---

[1]) So besonders neuere englische Exegeten, wie Barnes und Evilly. Ersterer erblickt in den öfteren Wiederholungen, in dem ordnungslosen Zusammenhang und besonders im Stile, wenn auch nicht ganz zweifellose, so doch sehr beachtenswerte Anzeichen, daß die Schrift das Elaborat eines alten Mannes sei. „The evidence that he was even an old man is not positive, but there is a certain air and manner in the epistle, in its repetitions and its want of exact order and especially in the style, which would seem to be appropriate only to an aged man." Barnes, Notes on general epistles. London 1862. Evilly schließt aus dem öfteren Gebrauch des Ausdrucks „meine Kindlein", daß die Meinung derer, welche die Abfassung des Briefes ungefähr in das Jahr 99 verlegen, weit mehr Wahrscheinlichkeit besitze als die Annahme, Johannes hätte den Brief schon im Jahre 68 geschrieben. Der ganze Ton des Briefes verrate einen so hohen Grad von väterlicher Autorität, wie er eben nur dem Charakter des greisen Apostels der Liebe zukommen könne. Dr. Mac Evilly Exposition of the Epistles vol. II. p. 374, 375. Dublin 1860.

[2]) Sam. G. Lange: Die Schriften des Johannes übersetzt und erklärt. Bd. 3. S. 4 ff.

spektiver Weise, in Form einer Mahnung und Warnung vor nahender Gefahr. Es erscheinen die Irrlehren als erst im Entstehen begriffen, oder werden als Symptom der letzten Tage vorausverkündet, so insbesonders Act. 20, 28, 29; 1. Tim. 4, 1; 2. Tim. 3, 1; vgl. 2. Thess. 2, 3; 2. Petr. 2, 1; 3, 3; Jud. v. 18. Wo wirklich Irrlehrer auftreten, da sind sie noch ziemlich vereinzelt, sie suchen sich erst ihren Anhang und schrecken zu diesem Zwecke vor keinem Mittel der Verführung zurück. Dem Ernst des Evangeliums stellen sie süße Worte und schöne Reden entgegen (Röm. 16, 18), der Demut des Kreuzes suchen sie durch hochtönende Phrasen und hohle Reden zu imponieren (2. P. 2, 3, 18), schwache Geister verwirren sie durch schwärmerische spiritualistische Lehren, abgeschmackte Spekulationen und Erzählungen (Col. 2, 16—23; 1. Tim. 1, 4; 4, 7; 2. Tim. 4, 4; Tit. 1, 4. Jak. 3, 1), halbstarke Gemüter schüchtern sie durch Spottreden (2. P. 3, 3; Jud. v. 18) und frivole Lästerungen ein (2. Petr. 2, 10. Jud. 8, 15), sinnlichen Naturen huldigen sie durch den frechsten Antinomismus (2. P. 2, 2, 14, 18; Jud. 4, 8; 2. Tim. 3, 6), dagegen kindlich unverdorbenen unschuldigen Herzen gegenüber, erheucheln sie die übertriebenste Ascese (Col. 2, 16—23).

In wie weit ihnen ihre verführerische Propaganda innerhalb der christlichen Gemeinde gelang, darüber bietet uns die Schrift selbst einige Anhaltspunkte. Paulus klagt, daß ihre Reden um sich fressen wie ein Krebsschaden und daß sie „etliche" vom Glauben abwendig gemacht hätten (2. Tim. 2, 17, 18; 1. Tim. 6, 21). Trotz aller Mahnungen und Warnungen seitens der Apostel in fast jedem ihrer Sendschreiben (Act. 20, 28—31; Röm. 16, 17—20; 1. Cor. 11, 19; 2. Cor. 11, 13; Gal. 2, 4 f.; Ephes. 5, 6; Col. 2, 4, 8, 16, 18—23; 2. Thess. 2, 2; 1. Tim. 1, 3 f. 6 f. 19 f.; 4, 1—8; 6, 3—5; 2. Tim. 2, 16—18; 3, 1—9; 4, 3; Hebr. 13, 9; Apoc. 22, 14—16; Jud. 4—23, 2 P. 2, 1 ff.), trotz des so energischen Aufrufes an Vorsteher und Gläubige, sich mit aller Kraft und Entschiedenheit dem heranflutenden Strom unseliger Verirrungen entgegenzustemmen (Tit. 1, 9, 11; 3, 10; 2. Tim. 3, 5; 1. Tim. 6, 20; 2. Tim. 2, 23; Ephes. 5, 6, 7; Col. 2, 8), „etliche", vielleicht unter den vornehmeren Kreisen (Jak. 2, 6—7), ließen sich dennoch durch den Glanz der hohlen Phrasen (2. P. 2, 18) täuschen und fielen vom Glauben ab (Tim. 1. 1, 19).

Aber es waren doch erst „etliche" (τινες), jetzt aber sind es deren „viele" (πολλοί), und diese „vielen" treten mit großer Arro=

ganz auf (1. Joh. 4, 1). Die Maske der Heuchelei, hinter welcher sie zu Lebzeiten der Apostel ihre schlimmen Absichten klug zu verbergen wußten (2. Tim. 3, 5) und in der sie sich sogar als „Apostel Christi“ (2 Cor. 11, 13—15), als „Lehrer und Propheten“ (2. P. 2, 1) und Brüder in Christo (Gal. 2, 4) ausspielten, ist abgeworfen, die Häresie kriecht und schleicht nicht mehr im Verborgenen wie vorher.[1])

Die selbst noch mit bei den Agapen geschwelgt (Jud. 12), haben sich offen von der Kirche losgesagt und zwar durch ihre besonderen Lehren, die nichts Geringeres bezweckten als die Läugnung der Gottheit oder Menschheit Christi (1. Joh. 2, 22; 4, 2; 2. Joh. 7). Kühn und frech erheben die Sektierer nun ihr Haupt; vor aller Welt brüsten sie sich als Feinde Christi (Antichristen) (*ἐξεληλύθασιν*[2]) *εἰς τὸν κόσμον* 1. Joh. 4, 1) und machen allenthalben von sich reden (*ὁ κόσμος αὐτῶν ἀκούει* 1. Joh. 4, 5). Dieses alles kennzeichnet eine Entwickelung des Sektenwesens, wie sie zur Zeit der andern Apostel noch nicht vorhanden war.

Zu eigentlichen Sektenbildungen kam es zu Lebzeiten der übrigen Apostel noch nicht, wenn auch nicht geläugnet werden kann, daß der=

---

[1]) Diese Heimlichthuerei der Sektierer mit dem Nebengedanken des Einschleichens und Einstehlens bezeichnen sehr markant die Ausdrücke παρεισῆλθε Röm. 5, 20; παρεισέδυσαν Jud. 4; παρεισάξουσιν αἱρέσεις 2. P. 2, 1; διὰ δὲ τοὺς παρειςάκτους, ψευδαδέλφους, οἵτινεις παρειςῆλθον κ. τ. λ. Schon Chrysostomus findet in παρα den Nebenbegriff des Unangehörigen, des Unterschleifs und Einstehlens und ganz in demselben Sinne erklärt Suidas παρείςακτος mit ἀλλότριος und Stephanus (Thes.) mit irreptitius, qui se clam insinuavit. Ebendieselbe Bedeutung vermuten in παρα Lorinus, Cornelius a Lapide, Huther, Fronmüller, Bisping u. A. Vgl. auch Reithmayr, Einleitung in den Galaterbrief (S. 128), und Hundhausen, das zweite Pontifikalschreiben des Apostelfürsten Petrus S. 250.

[2]) ἐξέρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον drückt das öffentliche Auftreten aus; Socinus erklärt es mit existere et publice munus aliquod aggredi, Grotius mit apparere populo, Stephanus (Thes.) mit permeare, pervadere. Diese Erklärung ist bedeutsam, weil sie so sehr mit der Nachricht des Hegesipp bei Euseb. (H. E. l. III. c. 32) harmoniert. „Bis auf die Zeiten Trajans (98—117) sei die Kirche (zunächst die Mutterkirche in Jerusalem) πάρθενος καθαρὰ καὶ ἀδιάφθορος geblieben; damals erst seien die bis dahin im Finstern verborgenen Häretiker offen ans Licht getreten.“ Damit vollzog sich auch die förmliche Ausscheidung der Irrlehrer aus der Kirche, wie sie in der That auch in den Briefen des Ignatius als schon geschehen vorausgesetzt wird. Vgl. Funk, Opera patr. apost. LXVI.

artige *Bestrebungen* in einzelnen Gemeinden auftraten;[1]) aber weiter als bis zum Abfall *einiger* drangen diese Bestrebungen nicht durch. Die eigentliche Gemeinden und Schulen bildende Thätigkeit der Irrlehrer begann erst später und zwar nach dem Zeugnisse des Hegesippus[2]) am *Ausgang des ersten Jahrhunderts*. Erst da gelang es ihnen, nach dem Ausdruck desselben Schriftstellers „die Einheit der Kirche zu zerreißen".[3]) Von Eusebius erfahren wir auch die *ersten* Sektenschulen;[4]) sie gehören genau dieser Zeit an. Es waren die Schulen des *Saturninus*, *Basilides* und *Cerinthus*.[5])

Wir sind somit durch das *Zeugnis der Geschichte*, durch *unzweideutige Andeutungen der hl. Schriften* und durch den *Inhalt des Briefes* selbst genötigt, den ersten Brief des Johannes auf das *Ende des ersten Jahrhunderts zu verlegen*, und wollten wir dieses Resultat in Ziffern ausdrücken, so müßten

---

[1]) Tit. 3, 10. Paulus gebraucht wohl einmal den Namen „Häresien" (1 Cor. 11, 18), aber in einem Sinne, der, wie der Zusammenhang zeigt, nicht eine Absonderung von der kirchlichen Gemeinschaft auf Grund *falscher Lehre* bezeichnet, sondern eine gewisse Sonderstellung *innerhalb* der Gemeinde andeutet, die einige in stolzem, hochmütigem (1 Cor. 11, 21. 22) Gebaren sich herausnehmen. Es war besonders die Energie des regierenden jüdischen Fleisches und Blutes, die sich da und dort geltend zu machen suchte. Auch Petrus gebraucht den Ausdruck „αἱρέσεις", aber an einer Stelle, wo er deutlich von der *Zukunft* spricht: „Es waren aber auch falsche Propheten unter dem Volke, sowie auch unter euch falsche Lehrer *sein werden* (ἔσονται), welche *Irrlehren des Verderbens einführen werden* (οἵτινες παρεισάξουσιν αἱρέσεις ἀπωλείας, 2. P., 2, 1)."

[2]) Heg. apud Eusebium III, 32.

[3]) l. c. IV, 22 „ἐμέρισαν τὴν ἕνωσιν τῆς Ἐκκλησίας φθοριμαίοις λόγοις κατὰ τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ".

[4]) Euseb. IV, 7: „συνεστήσαντο θεομισῶν αἱρέσεων διδασκαλεῖα."

[5]) Euseb. H. E. III. 27. 29. Der gelehrte *Valesius* gibt in der nota zu eben dieser Stelle den Grund, warum die Sektierer erst nach dem Tode der Apostel auf Bildung selbständiger kirchlicher Gemeinschaften hinarbeiteten, mit den Worten an: Tunc enim primum haeretici ex latebris *prodire* et caput attollere coeperunt, cum *apostolis omnibus jam exstinctis, opportunum sibi adesse tempus ad evulganda errorum suorum dogmata existimarent*. Der berühmte Herausgeber des Irenaeus, *Massuetus*, drückt sich in demselben Sinne aus: Certum est, viventibus apostolis, haereticos velut serpentes *in antris delitescentes, sanctissimorum hominum metu repressos*, nonnisi clam et timidius venenum erroris evomuisse, at audaciam *addente apostolorum morte*, jam caput attollere, liberius dogmata sua propagare, *unitateque palam violata scholas sibi constituere coepisse*. Dissert. I. Art. III De Valentini Magistris p. 133.

wir die dem Exil (c. 90—96) unmittelbar folgenden Jahre als die wahrscheinlichsten bezeichnen. Damit wäre nun auch der historische Boden für die weitere Untersuchung gefunden.

Es handelt sich jetzt um die Frage: Können wir den „Antichristen“, welche der erste Brief des Johannes bekämpft (Kap. 1, 18, 22, 4, 3 vgl. 2 Joh. 7) am Ausgange des ersten Jahrhunderts wirklich eine Stelle anweisen? Mit anderen Worten: Sind wir auch auf grund anderweitiger historischer Nachrichten zu der Annahme genötigt, daß sich schon damals innerhalb der christlichen Gemeinde gewisse Richtungen mit direkt antichristlicher Tendenz geltend zu machen suchten?

Diese Frage fällt zusammen mit der anderen über die Entstehung der gnostischen Systeme, da ja wie bekannt gerade vom Gnosticismus die ersten Angriffe auf das tiefste Centrum des Christentums, die Gottheit Christi, ausgingen.

Reichen die Anfänge der falschen Gnosis bis in's erste Jahrhundert zurück? Das also ist die Frage, die uns zunächst beschäftigt? Wir könnten sie nun allerdings mit dem einfachen Satze abthun: Wenn der Gnosticismus nicht soweit zurückgeht, dann muß man nicht nur den ersten Brief des Johannes, sondern auch fast sämmtliche Briefe des hl. Paulus, alle jene nämlich, in denen sich offenbare antignostische Beziehungen vorfinden, so den Epheser-, Kolosser-, Philipper-Brief und die Pastoralbriefe dem ersten Jahrhundert absprechen, ebenso müßte man die Briefe des hl. Petrus und den Judas-Brief, die ohne Zweifel auf gnostisierende Irrlehrer Bezug nehmen, in's zweite Jahrhundert verweisen, ja selbst die Apostelgeschichte und die Korintherbriefe müßten auf ihr apostolisches Ansehen verzichten, da auch sie ähnliche Beziehungen aufweisen; kurz der ganze biblische Canon müßte zerbröckeln,[1]) eine Consequenz, vor der doch auch jene zurückschrecken, die in der vorwürfigen Frage unseren Standpunkt nicht teilen.

Statt dieser summarischen Abfertigung ziehen wir es jedoch vor, auf den Gegenstand etwas näher einzugehen, einmal, weil er in so innigem Zusammenhange mit der Frage über die Ächtheit eines bedeutenden Teiles der Schriften der Apostel steht, und dann, weil alle weiteren historischen Ausführungen umsomehr an Wahrscheinlichkeit gewinnen müssen, je mehr wir uns über das Wesen und den eigentlichen Ursprung des Gnosticismus einigermaßen klar geworden sind.

[1]) Vgl. Rothe, Der erste Brief Johannis S. 10; Keppler, Das Johannes-Evangelium und das Ende des ersten christlichen Jahrhunderts. S. 13.

II. Abschnitt.

Gegner des hl. Johannes.

A. Der Gnosticismus im Allgemeinen.

§ 3. Der Gnosticismus und sein Verhältnis zum Christentum.

Nach den Ratschlüssen Gottes war die Überlieferung des Heiles von den Hebräern zunächst an die Geister des griechischen und römischen Volkes übergegangen, deren intellektuelle Vorbereitung und Vertrautheit mit allen bisherigen philosophischen und mythischen Versuchen der Gotteserkenntnis den Triumph des Christentums erhöhte, zugleich aber auch Gefahren in die christliche Gemeinde hereinzog, die ihren Bestand so bedrohten wie die blutigste Verfolgung. Der griechische Geist, phantasievoll, spitzfindig, grübelnd, rastlos wühlend, wie er war, fand an dem reichen geheimnisvollen Inhalt der christlichen Wahrheiten ein willkommenes Feld für neue Construktionen und kühne Gedankengestaltungen.

Diese Gegenwirkung religiöser und philosophischer Elemente ist aber keineswegs eine Erscheinung, die erst mit dem Christentum auftauchte; sie war schon im Judentum vorhanden und hatte seinen vorzüglichsten und einflußreichsten Repräsentanten in dem Alexandriner Philo (etwa 20 a. Ch. — 40 p. Ch.) Ausgehend von der aufrichtigen Überzeugung, daß das Judentum die wahre Philosophie sei, leitete Philo alle philosophischen Systeme, soweit Wahres in ihnen war, vom Judentum ab. Moses ist ihm darum der größte Philosoph und Plato der Heilige, der das Beste seiner Philosophie der jüdischen Religion verdanke. Umgekehrt aber ist ihm der Platonismus wieder das wahre Judentum, und um das zu beweisen, behandelt er die Geschichte des alten Testaments, also vor allem den Pentateuch, ganz allegorisch. Er machte das Paradies zur idealen Welt Plato's, die 4 Ströme behandelte er als Allegorien der 4 Kardinaltugenden und die Patriarchen erschienen ihm als Repräsentanten der geistigen Vermögen. Philo trat aber hiemit auch nur in die Fußstapfen weit älterer Vorgänger, der Stoiker. Diese schon hatten die allegorische Exegese als ein Hilfsmittel benützt, um ihre Theorien mit dem allgemeinen Volksglauben zu versöhnen.[1])

---

[1]) Zeller, Philosophie der Griechen III, 113 ff.

So entstand der Platonismus im Judentum und von dort wurde er übergepflanzt auf das Christentum. So erklärt sich die Thatsache, daß die ältesten gnostischen Häretiker Juden waren oder doch dem Judentum sehr nahe standen, und erklärt sich die weitere Thatsache, daß alle gnostischen Sektenstifter eigentlich nur griechische Philosophen waren, die sich mit einem gewissen christlichen Nimbus umgaben — lediglich zur Bethörung und Verführung anderer —, die aber weder den Inhalt der christlichen Wahrheit erfaßten, noch auch überhaupt versuchten, mit aufrichtigem, redlichem Willen sich in denselben zu vertiefen. Hinter christlich klingenden Mythen war der reinste Platonismus versteckt, wie schon eine flüchtige Gegenüberstellung der Hauptmomente uns zur Genüge überzeugen wird.

Wir folgen hier den Ausführungen des Hippolytus in seinen Philosophumenen, denn gerade er hat in dieser Schrift wie kein anderer unter den alten Häreseologen uns die klarste Einsicht in die Entstehung der Gnosis verschafft.

Es ist insbesonders die Lehre von Gott und der Weltbildung, worin die Ähnlichkeit zwischen Platonismus und Gnosticismus ganz besonders zu Tage tritt und uns zur Gewißheit erhebt, daß wir es bei den Gnostikern eigentlich nur mit etwas christlich angehauchten Platonikern und Pythagoräern zu thun haben, und daß unter der von Paulus bekämpften „*φιλοσοφία οὐ κατὰ Χριστόν*“ (Col. 2, 8) ohne besonders künstliche Deutung nur die mit platonischer Spekulation befruchtete sogenannte christliche Gnosis gemeint sein kann.

1) Plato[1]) hält seinen höchsten Gott seinem eigentlichen Wesen nach für unerkennbar, auch die Gnostiker kennen keinen Gott, der für die Welt existierte; ihr Gott weilt in unendlichen Höhen, zu welchen nur der spekulative Geist sich erheben kann; darum nennen sie ihn „*οὐκ ὢν θεός*“ (Basil.) *πατὴρ* „*ἄγνωστος*“ (Saturnin.), „*θεὸς κεχωρισμένος*“ (Doketen) u. s. w.[2])

2) Bei Plato spielen Monotheismus und Polytheismus so in einander, daß es geradezu unmöglich ist, sich ein ganz klares Bild von seiner wirklichen Ansicht zu machen. Ganz dasselbe begegnet uns bei den Gnostikern; sie verfügen über eine Anzahl „niederer Götter“, die bald als Äonen, Archonten, Demiurgen, bald als *ἀρχαί, ἐξουσίαι,*

---

[1]) Vgl. Döllinger, Heidentum und Judentum. 1. Aufl. S. 280—284.
[2]) Philosoph. VII. 21. 28; VIII. 8. ed. Miller.

ἄγγελοι oder δαίμονες auftreten, von denen eigentlich niemand weiß, wie es mit ihrer göttlichen Legitimation bestellt ist.

3) Plato's Ideen sind die Urbilder der Materie, des Urstoffes, der anfänglich gestaltlos war, dann aber durch die „Ideen" bildungsfähig wurde. Auch die Gnosis hat ihr „ὑποκείμενον χάος", ihren „Urstoff", an sich ein σκότος, aber doch wieder gestaltungsfähig (μορφωθέν) durch das „Licht", das aus sich alle „Samen" „πανσπερμία" in unzähligen Strahlen (ἰδέαι) auf das ὑποκείμενον ergießt.[1])

4) Plato läßt die „Ideen" ihre Bilder in dem Urstoffe abdrücken und so die Welt zu stande kommen; einen ganz ähnlichen Prozeß denkt sich die Gnosis. Τάντων οὖν τῶν ἀπείρων ἰδεῶν ἀπειλημμένων ἐν τούτῳ τῷ κατωτάτῳ σκότῳ.... ἐναπεσφράγισται τὸ ἐκτύπωμα πῦρ ζῶν ἀπὸ φωτὸς γενόμενον.[2])

5) Der Urstoff ist nach Plato ewig, doch nicht im pantheistischen, sondern dualistischen Sinn. Neben dem höchsten Wesen besteht die Materie ganz selbständig für sich und von Gott völlig geschieden. Diesem Dualismus begegnen wir auch bei Basilides und den anderen Gnostikern. Das All finden wir in zwei prinzipielle Gegensätze, die seit Ewigkeit bestehen, geteilt, — in die Welt, κόσμος nennen es die einen, τὸ ὑποκείμενον, τὸ κατώτατον die andern, und das Überweltliche (ὑποκόσμια, nach Basilides σπέρμα πρῶτον, nach den Doketen σπέρμα ἀγένητον).[3])

Wir sehen, Platonismus und Gnosticismus spielen so sehr ineinander, daß es oft schwer ist, die Grenzen zwischen beiden genau zu bestimmen, d. h. zu sagen, was die Gnostiker von Plato entlehnt haben und was auf ihrem eigenen Grund und Boden entstand. Ihr System ist ein Amalgam des Christentums mit dem Heidentum, wie das des Philo ein Amalgam des Judentums mit dem Heidentum war. Der „freie Gedanke", der alles Tatsächliche in bloßen Gedankengehalt umdeutet, wurde gegen das Christentum ebenso verwertet, wie es gegen das Judentum geschah. Man beurteilte die christliche Lehre wie jedes andere Lehrsystem, ganz nach denselben Gesichtspunkten, nach denselben fertigen Begriffen der herrschenden Zeitphilosophie. Man vermutete im Christentum weiter nichts als eine Entwicklung des Ideenkreises,

---

[1]) Philosoph. VIII, 9.
[2]) Philosoph. l. c.
[3]) Philosoph. VII, 21 s. s.; VIII, 8. s. s.

mit dem Plato das menschliche Denken bereichert hatte. Man vernahm in ihm höchstens den Flügelschlag eines kühn anstrebenden, erhabenen, aber immerhin nur geschaffenen Geistes, und sonst nichts. Man deutete das Evangelium ganz nach platonischen und stoischen Anschauungen, legte sich die ganze geschichtliche Überlieferung von Christus in demselben Sinne, also vollständig willkürlich, zurecht, und wo die bisherigen Vorstellungen zur Erklärung von Thatsachen des christlichen Bewußtseins nicht ausreichten, nahm man die Allegorie zu Hilfe, die oft abenteuerlich genug ausfiel. So wurden die 30[1]) Jahre, welche Jesus in Nazareth zubrachte, dann die drei[2]) Jahre seiner Lehrwirksamkeit und ebenso die 12 Apostel mit einem Schlag zu bloßen Anspielungen der 30, 12 und 3 Stufen des großen Zwischenreiches, welches das Diesseits vom Jenseits trennt. Eine noch kühnere Allegorie wurde in den verschiedenen Parabeln des Herrn entdeckt. Der verlorene Groschen, das verlorene Schaf, das der gute Hirte sucht, bedeuten die in der Materie herabgesunkenen Lichtteile, die der obern Welt wieder gebracht werden müssen.[3]) Die drei Scheffel Mehl (Matth. 13, 33), unter die das Weib den Sauerteig mischt, sind die drei Klassen der Menschen, die Sarkiker, Psychiker und Pleumatiker und das Weib ist Sophia, die Bildnerin der Unterwelt.[4]) Die Taubengestalt, die auf Jesus bei der Taufe sich herabließ, ist nach dem Zahlwerte des Wortes *περιστερά* nur eine allegorische Darstellung des himmlischen Christus.[5]) Einer solchen Auslegung ist es natürlich nicht schwer, in Christus den Plato redivivus und im ganzen Evangelium nur eine symbolische Darstellung rein platonischer Theorien wieder zu finden..

In einem so mystischen Systeme mußte die Grundwahrheit des Christentums, der Glaube an Christus als den Erlöser der Menschheit, sich nach und nach vollständig verflüchtigen. Zwar konnten die Gnostiker die Lehre von dem Soter nicht ganz umgehen; sie lag zu tief im menschlichen Bewußtsein begründet; aber die Fassung, welche

---

[1]) Philosophum l. VIII, 10. ed. Miller p. 267. Ἀπὸ τῶν τριάκοντα οὖν αἰώνων τριάκοντα ἰδέας ἐνεδύσατο, διὰ τοῦτο ἐπὶ τριάκοντα ἔτη γέγονεν ἐπὶ τῆς γῆς ὁ αἰώνιος ἐκεῖνος, ἑκάστου αἰῶνος ἰδίᾳ ἑνὶ αὐτῷ φανερούμενος.

[2]) Iren. adv. haer. l. II, c. 20—22; c. 24, 1.

[3]) Iren. adv. haer. l. II, c. 23.

[4]) Iren. l. I, c. 3, 3.

[5]) Iren. adv. haer. l. I, c. 14, 6. Vgl. Hausrath Neutestam. Ztgschte. I, 625 ff.

sie dieser Lehre gaben, ist oft so unklar, daß man nur mit Mühe sich ein Urteil über den eigentlichen Inhalt derselben bilden kann.

Was das Verständnis so wesentlich erschwert, ist außer den Widersprüchen,[1] denen man begegnet, der rücksichtslose Mißbrauch und das heillose Spiel, das mit den Worten der Schrift getrieben wird. Indem sie sich zur Einkleidung ihres Systems biblischer Gestalten, Thatsachen und Aussprüche bedienen, sagen sie oft, wie Irenäus bemerkt, „Ähnliches wie die Kirche, meinen aber Unähnliches",[2] weshalb er sie jenen Dichtern vergleicht, die aus Bruchstücken des Homer neue Gedichte zusammenzusetzen wissen,[3] oder jenen Künstlern, die aus den Stiften eines Mosaikbildes ein neues Bild herstellen und behaupten, es sei dasselbe, weil sie sich derselben Stifte bedienten.[4] Um nur ein Beispiel anzuführen. Welche vielgestaltige Deutung gaben sie nicht dem Worte „ἁμαρτία"? Sie lehrten anscheinend ganz im Sinne der hl. Schrift (Joh. 1, 29) eine Erlösung von der Sündenschuld, sagten, daß das Evangelium verkündet werde zur „Nachlassung der Sünden" (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν),[5] verbanden aber mit „ἁμαρτία" einen Begriff, welcher der Verwerfung der kirchlichen Erlösungslehre gleichkommt. Die einen verstanden unter „ἁμαρτία" lediglich die „μετενσωμάτωσις", die Verbindung der Seele mit körperlichem Stoffe, deren Erlösung durch den Soter erfolge,[6] die anderen verlegten den ganzen Erlösungsprozeß in die überirdische Welt und erblickten die „ἁμαρτία" in der Sünde des „großen Archon", der in dem Wahne, es gebe über ihm keine höheren Wesen und „Sohnschaften", sich für den Herrn der Welt betrachtete und in dieser „Sünde"

---

[1]) Hippolyt klagt einmal bitter über das Chaos von unlogischen Gedankenverbindungen, das sich in den gnostischen Systemen vorfindet. So nennt er das Lehrsystem der Doketen eine verwickelte (πολύπλοκος), unzusammenhängende (ἀσύστατος), unzugängliche (ἄβατος) und unbegreifliche (ἀκατάλεπτος) Häresie (Philosoph. VIII, 11).

[2]) Ea erat istius modi hominum malitia, ut dissimilia nobis sentientes, similia tamen loquerentur, quo facilius abriperent incautos. Iren. in Praefat. l. I. adv. haer.

[3]) Iren. l. I, c. 9, 4.

[4]) Iren. l. I, c. 8, 1. Μεταφέρουσι καὶ μεταπλάττουσι καὶ ἄλλο ἐξ ἄλλου ποιοῦντες ἐξαπατῶσι πολλοὺς τῇ τῶν ἐφαρμοζομένων κυριακῶν λογίων κακοσυνθέτῳ φαντασίᾳ. Vgl. Funk, Tüb. Qu.-S. 1871. S. 482. Dr. Heinrici, Die valentinianische Gnosis und die heilige Schrift. S. 61.

[5]) Philosoph. VIII, 10.

[6]) Philosoph. l. c.

der Selbstüberhebung solange fortlebte, bis er durch das „Evangelium“ eines Besseren belehrt wurde.[1]) Wieder anderen ist die „ἁμαρτία“ die in einem früheren Leben begangene Schuld, für welche die Seele in den Körper eingehend den Prozeß der Reinigung durchmachen müsse,[2]) während die Saturninianer die „ἁμαρτία“ mit der Materie identificierten und deshalb in der übertriebensten Ascese ihr Heil suchten.[3])

Allen Gnostikern erscheint somit die „ἁμαρτία“ nicht als ein freies Böse in ethischem Sinne, sondern als eine Notwendigkeit, die auf dem Menschen liegt, als die Äußerung einer übermenschlichen Macht, der er sich unmöglich erwehren kann. Die Folge war vollständiger Rückfall in heidnische Sittenlosigkeit. Die Alten wissen uns darüber Haarsträubendes zu berichten.[4]) Epiphanius gesteht die peinliche Verlegenheit zu, in der er sich Erscheinungen gegenüber befinde, denen schon die Sprache aus Scham ihren Dienst versage.[5]) Es waren nicht blos sittliche Verirrungen, zu denen sich einzelne vergaßen, die Unzucht wurde zum System erhoben, zur Pflicht gemacht,[6]) sogar mit einer Art religiöser Weihe umgeben.[7]) — Und das mit der Prätension, immer noch volles Recht auf den christlichen Namen zu haben! Dürfen wir uns da wundern, wenn die Heiden sich die christlichen Versammlungen als schändliche Orgien dachten[8])

---

[1]) Philosoph. t. VII, 25. 26.

[2]) Diese den Karpokratianern (Philosoph. VII, 32) eigentümliche Anschauung ging bekanntlich von Plato aus, wurde dann später von Origines und den Priscillianisten adoptiert und fand selbst bis in die neuere Zeit ihre Vertreter. Vgl. Hirscher, Erörterungen — Achte Erört. S. 85.

[3]) Philosoph. VII, 28.

[4]) Clem. Al. Strom. l. III n. 24; Justin. Apolog. I, 26. 27; Epiphan. Haer. 26 n. 4; Euseb. H. E. IV, 7.

[5]) Καὶ ὡς ἐπὶ ἀληθείας αἰσχύνομαι εἰπεῖν τὰ παρὰ τοῖς αὐτοῖς αἰσχρὰ πραττόμενα κατὰ τὸν ἅγιον Ἀπόστολον· „Ὅτι τὰ παρ' αὐτοῖς γινόμενα αἰσχρόν ἐστι καὶ λέγειν“. l. c.

[6]) Iren. adv. haer. l. I, c. 25, n. 4.

[7]) Clem. Alex. l. c. Epiphan. l. c. Euseb. H. E. 4, 7: Τούτοις ἀκολούθως πάντα δρᾶν χρῆναι διδάσκειν τὰ αἰσχρουργότατα τοὺς μέλλοντας εἰς τὸ τέλειον τῆς κατ' αὐτοὺς μυσταγωγίας, ἢ καὶ μᾶλλον μυσαροποιίας ἐλεύσεσθαι, ὡς μὴ ἂν ἄλλως ἐκφευξομένους τοὺς κοσμικοὺς, ὡς ἂν ἐκεῖνοι φαῖεν, ἄρχοντας, μὴ οὐχὶ πᾶσι τὰ δι' ἀρρητοποιίας ἀπονείμαντας χρέα.

[8]) Justin. Apol. I, 26. 27. Euseb. l. c. Epiph. Haer. XXIX, 6; XXX, 1. Was Massuetus folgert, ist durchaus nicht zuviel gesagt: Parum fuisset, nisi Christianum sibi nomen assumentes, scelestissimae suae vitae infamia Ecclesiam Dei respersissent. Nam ex profligata eorum vita

und manche, welche anfangs dem Christentum Sympathie entgegenbrachten, sich durch das heillose Treiben der Sektierer gegen das Christentum wieder umstimmen ließen, wie dies von Kaiser Hadrian berichtet wird?[1])

Man hat es den Vätern zum Vorwurfe gemacht, daß sie die Sittenlehre der Gnostiker vom Gesichtspunkte des schroffsten Rigorismus beurteilt und in mancher Hinsicht in diesem Urteile zu weit gegangen seien. Nun ist es allerdings wahr, daß im Gnosticismus neben dem frivolsten Antinomismus auch eine gewisse schwärmerische Ascese zur Geltung kam, wie wir denn von den Saturnianern wissen, daß sie sich der Ehe und des Genusses animalischer Speisen enthielten,[2]) ferner aus Clem. Alex. über Basilides erfahren, daß derselbe nur in soweit einen Nachlaß der Sünden zugegeben, als sie unfreiwillig und unbewußt begangen seien[3]); auch lernen wir nach derselben Quelle die Sittenlehre Isidors, seines Sohnes und Schülers, als eine sehr ernste und strenge kennen.[4]) Allein diese Sittenstrenge hielt

similes esse Christianorum omnium mores judicant et ethnici ab omnibus nullo discrimine habito, abhorrebant et nequidem nomen ferre poterant. (Dissert. I. Art. III de Valentini Magistris n. 122.)

[1]) Wenn auch jenes dem Hadrian zugeschriebene Schutzedikt, das wir durch Eusebius (H. E. IV, 8. 9.) kennen, eine Fiktion sein sollte (Hausrath, Neutestamentliche Z.-G. III. Bd. S. 531 ff.) und der Kaiser unter dem Einfluß schlimmer Beratung seitens seiner Günstlinge, eines Epictet, der die christliche Lehre einen Wahnsinn (μανία) nannte (Diss. 4, 7), und zumal seines Sekretärs Sueton, der von den Christen als einem genus hominum superstitionis novae et maleficae spricht (Nero 16), das von seinem Vorgänger angeschürte Feuer der Verfolgung der Christen warm erhielt, so ist damit die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß er am Anfange seiner Regierung persönlich eine freundliche Gesinnung den Christen entgegenbrachte. Wissen wir ja, wie manche Kaiser besser und den Christen günstiger waren als ihre Beamten und Statthalter; man vergleiche nur Tertullian's Schrift „Apologeticus", besonders cap. 4. 5. 6., wo Tertullian von Gesetzen gegen die Christen spricht, die lediglich von den römischen Beamten aufgefrischt worden seien, und cap. 49, wo er den Statthaltern wegen ihrer Verfolgungssucht zuruft: Quibus favor vulgi de iniquitate captatur.

[2]) Philosoph. VII, 28. Τὸ δὲ γαμεῖν καὶ γεννᾶν ἀπὸ τοῦ Σατανᾶ φησὶν εἶναι.

[3]) Clem. Alex. Strom. IV, 24, 156, 634. Vgl. Funk Kirchenlexikon, 2. Aufl. Art. Basilides.

[4]) Clem. Alex. Strom. II, 20. Fast wäre man versucht, hier auch an die streng ascetisch geschulten Essäer zu denken, deren Lehrsystem in der That einige Berührungspunkte mit dem Gnostizismus aufweist, so die Allegorie bei der Schrifterklärung (τὰ γὰρ πλεῖστα διὰ συμβόλων ἀρχαιοτρόπῳ ζηλώσει παρ' αὐτοῖς φιλοσοφεῖται) Philo in der Schrift: Quod omnis probus liber § 12.), dann ihre

nicht lange vor, nur zu bald schlug sie in das Gegenteil um, übrigens eine Erscheinung, die, als tief psychologisch begründet, in der Geschichte insbesondere der gnostischen Sekten sehr oft vorkam.

Wo immer uns in den gnostischen Systemen übertriebene Strenge und unnatürliche Härte begegnet, sind sie Folgen jener dualistischen Anschauung, nach welcher neben dem guten ein böses Urprincip besteht, auf welches alles Materielle zurückgeführt wird. Die Materie erscheint als schlechthin und an sich böse, daher das Verbot der Ehe als einer an sich unsittlichen Verbindung, das Verbot der animalischen

---

Vorliebe für das Geheimnisvolle (Josephus B. J. II, 8. 7. 12.), das auch dem Gnostizismus stark anhing (Iren. adv. haer. I, 25.) und ein Erbstück der platonisch-pythagoräischen Philosophie war. (Döllinger, Heidentum und Judentum S. 658 ff.) Allein eine christliche Sekte unter dem Namen Essäer begegnet uns im Altertume nicht; die 'Εσσαῖοι oder 'Εσσηνοί oder 'Οσσηνοί erscheinen durchgehends als jüdische Sekten (Josephus B. J. II, 8). Josephus selbst besuchte die Schule der Essäer drei Jahre von 53—56 n. Chr., wie er vit. § 2 erzählt. Von den sieben israelitischen Häresien des Hegesippus bei Euseb. H. E. IV, 22, 7 sind die ersten die 'Εσσαῖοι. Hippolytus führt in den Philos. IX, 18—28 die Essäer ebenfalls als eine jüdische Sekte an. Epiphanius unterscheidet zwischen 'Εσσηνοί (Haer. X), 'Οσσηνοί (H. XIX) u. 'Ιεσσαῖοι (L. III, 1), die ersten sind ihm eine samaritanische, die zweiten eine jüdische, und die dritten eine christliche Sekte. Wenn, wie Hilgenfeld nachzuweisen suchte (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1882, 3. Heft), die drei Benennungen 'Εσσηνοί, 'Οσσηνοί und 'Ιεσσαῖοι eigentlich nur ein und dieselbe Sekte, nemlich die Jessäer, bezeichnen, so hätten wir es allerdings mit einer christlichen Sekte zu thun, die an Sittenstrenge keinem Mönchsorden nachstand, wenigstens rühmt Epiphanius (Haer. LIII, 1) den Jessäern große Entsagung nach. Indeß da außer dem Umstande, daß alle drei Sekten in derselben Gegend sich aufhielten — keine weitern, sicheren Anhaltspunkte gegeben sind, dagegen die Ossener, sehr im Gegensatz zu den Jessäern, von unsittlichem Gebaren nicht ganz freizusprechen sind (vergl. Epiphan. H. XIX, 2), so müssen wir die bisherige Tradition immer noch als zu Recht bestehend anerkennen.

Ebenso ist die Frage über den Ursprung des Essenismus noch vollständig unentschieden. Haneberg (Geschichte der biblischen Offenbarung 1. Aufl. S. 506), Ewald (Geschichte des Volkes Israel IV, 419 f.) und Ritschl in Zeller's theologischen Jahrbüchern 1855 S. 315 ff. und die Entstehung der altkatholischen Kirche, 2. Aufl. 179—203, argumentieren für jüdisch-palästinischen Ursprung desselben, Döllinger dagegen findet in ihm ganz deutliche Nachklänge von der Doktrin der Orphiker und Pythagoräer (Heidentum und Judentum S. 755), eine Ansicht, die neuerdings auch Schürer (Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte S. 618) wenigstens insoweit adoptierte, als er es für unzweifelhaft hält, daß zur Bildung des Essenismus die pythagoräische Lehre und Praxis als bestimmender Faktor wesentlich mitgewirkt habe"; daneben findet er wieder unverkennbare Berührungspunkte zwischen dem Essenismus und Pharisäismus.

Speisen als der concentriertesten Materie, das Verbot des Weines als der Galle Satans.

Wenn aber selbst das Natürliche am Menschen sündhaft ist, dann ist die Sünde notwendig, dann ist auch die Welt als Sitz der Materie durch und durch satanisch. Daher das Axiom dieser Pessimisten: „Die Welt ist ein Übel und der sie erschaffen, ein Thor oder Bösewicht," daher ihr Haß gegen den Judengott, der die Welt ins Dasein rief.[1])

Aber eben dieser Haß trieb sie konsequenter Weise zu den unnatürlichsten Lastern, was sie „Herrschaft über Welt und Materie"[2]) und „Freiheit von der Tyrannei des Judengottes" nannten und wodurch sie das Christentum dem Hohne und der Verachtung der Heiden in einer Weise preisgaben, daß Tacitus die Christen kurzweg per flagitia invisos und ihre Religion ein malum, eine exitiabilis superstitio nannte und zu den atrocia und pudenda der verdorbenen Hauptstadt zählte.[3]) Noch 50 Jahre später mußte der berühmte Philosoph Justinus feierlich vor Kaiser und Senat gegen jene Anschuldigungen protestieren, die dem Christentum aus dem tollen Treiben der Gnostiker erwuchsen. Freimütig erklärt er, „diejenigen seien keine Christen, deren Leben nicht den christlichen Lehren gemäß erfunden würden, wenn sie auch mit dem Munde sich als Christen bekennen," ja er bittet sogar um Bestrafung derjenigen, welche den schönen Namen „Christen" zu schändlichem Leben mißbrauchen.[4])

Man muß freilich staunend fragen, wie es möglich war, Christen und Gnostiker trotz ihrer fundamentalen Differenz in einen Topf zu werfen. Es läßt sich diese in der That sonderbare Erscheinung nur erklären aus der schamlosen Heuchelei, welche einzelne Gnostiker geradezu zu einem Hauptsatz ihres Systems machten,[5]) wodurch sie

---

[1]) Philosoph. VII, 28, ed. Miller p. 245. Selbst Jaques Matter, der sonst voll Rücksicht gegen die Gnostiker ist, kann nicht umhin zu gestehen, daß dieselben an Blasphemien gegen den Gott des alten Testaments so erfinderisch gewesen, daß sogar ein Voltaire und Gesinnungsgenossen ihnen es nicht zuvorthun konnten. Histoire critique du gnosticisme, t. I, p. 389 not.

[2]) Einzelne Gnostiker bekannten sich geradezu zu dem Satze, man müsse den Körper durch jede Art von Wollust zerstören, um auf diese Weise seinen Haß gegen die Materie praktisch zu bethätigen.

[3]) Ann. l. XV. c. 44.

[4]) Apol. I, 16.

[5]) Vgl. Möhler, Kirchengeschichte, herausg. von Dr. Gams, O. S. B. I. B., S. 298.

einerseits ihren Anhang gerade unter den Christen stets erweiterten [1]) und anderseits die Heiden auf dem Glauben ließen, es handle sich nur um verschiedene Nuancen einer und derselben Schule. Eingehendere, tiefere Untersuchungen der dogmatischen Gegensätze ließ sich niemand beifallen. So kam es, daß die Verfolgung gar bald Gnostiker wie Christen traf. Da aber dies eine große Gefahr für den Fortbestand der gnostischen Sekten in sich schloß und deshalb viele abschreckte, der Häresie sich anzuschließen, so verfielen nach dem Vorgange des Goeten Simon [2]) einzelne Häretiker wie Basilides [3]) und die Nikolaiten [4]) auf den Gedanken, die äußere Verläugnung des Glaubens als etwas Indifferentes zu erklären, „darum essen sie Götzenfleisch ohne Unterschied (ἀδιαφόρως), indem sie sich dadurch nicht zu beflecken glauben, und zu jedem zu Ehren der Götzen stattfindenden Festvergnügen der Heiden laufen sie, so daß einige von ihnen nicht einmal von dem Gott und den Menschen verhaßten Schauspiele der Tierkämpfe und des menschenmörderischen Zweikampfes sich ferne halten. [5]) — Wir ahnen den tiefen Seelenschmerz, der das Herz der Apostel erfüllt haben mag, als sie diese Karrikatur des Christentums in seinem ersten Aufkeimen wahrnahmen, und daß sie es wahrnahmen, sagen wir mit ebensoviel Zuversicht als andere das Gegenteil behaupten, [6]) und damit bezeichnen wir einen weiteren Schritt unserer Untersuchung.

---

[1]) Noch zur Zeit des Eusebius suchten sich einzelne Sekten, z. B. die Simonianer, auf allen Wegen in die Kirche einzuschmuggeln, viele wurden jedoch darüber ertappt und ausgewiesen. Euseb. H. E. II, 1. Wieder andere ahmten die äußeren Gebräuche der Kirche selbst in der Feier ihres Gottesdienstes nach, der meist sehr prachtvoll ausgestattet war, ihre gottesdienstlichen Räume waren mit Bildern geschmückt u. s. w. (Iren. I, 25, 6); ebenso adoptierten sie den christlichen Ritus der Taufe, woran sie so strenge hielten, daß, wenn eine Person starb, ehe die Taufe an ihr vollzogen wurde, eine lebende Person sich dann für sie taufen ließ (cf. Burton l. c. p. 352 f.).

[2]) Origen. c. Cels. l. VI, 11.

[3]) Euseb. H. E. IV, 7.

[4]) Iren. adv. haer. I, 27, n. 3.

[5]) Iren. adv. haer. I, 6, 3. Apoc. II, 14, vgl. 1. Joh. 5, 21. Der Indifferentismus wurde überhaupt gar bald Grundgesetz des Gnosticismus, vertrug sich übrigens mit ihm ganz wohl, da er sich allein die Erkenntnis der Wahrheit zuschrieb und darum jedes andere System in seinen Augen gleich gut oder schlecht sein mußte.

[6]) Vgl. Hilgenfeld, der Gnosticismus und das neue Testament. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1870, S. 236.

§ 4. Gnostische Anfänge.

Es handelt sich nunmehr um die Frage, wann diese Reaktion des Heidentums im Christentum, wie wir den Gnosticismus kurzweg charakterisieren können, innerhalb der christlichen Gemeinde zuerst auftrat.

Man weist und zwar unter Berufung auf die Väter auf Simon Magus als diejenige Persönlichkeit hin, welche zuerst es versucht habe, heidnische Ideen dem Evangelium aufzupfropfen.

Nun ist es allerdings war, daß Simon Magus in seinen phantastischen Vorstellungen Heidentum und Christentum untereinander mengte, heidnischen Ideen christlichen Aufputz gab und damit späteren ähnlichen Versuchen die Wege bahnte, und insoferne konnten ihn die Väter, voran Irenäus,[1]) den „Vater der Häresieen", den „Erfinder aller Ketzerei"[2]) nennen, aber ein eigentlich christlicher Häretiker oder Gnostiker ist Simon nicht gewesen. Die Gnostiker selbst schämten sich seiner und was die „Apophasis" betrifft, aus der Hippolyt seine Angaben über Simon schöpft[3]) und die allerdings starke gnostische Anklänge enthält, so ist diese Schrift nicht ein Produkt Simons, sondern ein Machwerk der Simonianer[4]) und viel späteren Datums, weshalb wir es auch von Irenäus noch nicht benützt sehen. Simon ist eine durch und durch heidnische Erscheinung. Nur der Haß gegen das Christentum, nicht der Drang nach höherer Erkenntnis, wie das bei den Gnostikern der Fall war, trieb ihn zu jener abgeschmackten Verzerrung christlicher Ideen, in der sich ein bis zum Wahnsinn gesteigerter Groll gegen alles Christliche abspiegelte. Zu einer so plumpen und lächerlichen Arroganz wie Simon, der sich bald als Gott Vater[5]) bald als Gott Sohn,[6]) bald als heiliger Geist[7]) und dann wieder als Christus patiens, der aber nur scheinbar litt, ausgab und demgemäß von seinen Anhängern auch göttliche Verehrung

---

[1]) Adv. haer. l. I cc. 22. 23.

[2]) Cyrill. catech. VI, 14.

[3]) Philosoph. VI, 14. 18.

[4]) Grimm, die Samariter und ihre Stellung in der Weltgeschichte S. 140.

[5]) Iren. adv. haer. l. I, c. 23 n. 1. Justin. Dial. c. Tryph. 120. Apol. I, 26; Philosoph. VI, 7; Tertullian. de anima c. 34. Cyrill. cat. VI, n 14.

[6]) Iren. l. c. Philosoph. VI, 19; Cyrill. cat. XVI, n. 6.

[7]) Iren. l. c. Epiphan. haer. 21 u. a.

forderte,[1]) hat die Gnosis sich doch nie, in keinem Stadium ihrer Entwickelung, vergessen, und da nehmen wir selbst die **Karpokratianer** nicht aus. Will man, wie es schon geschehen ist,[2]) in der Lehre des Simon Magus Anfänge der valentinianischen Gnosis entdecken, so kann das nur auf grund einer Verwechselung des Meisters mit den Schülern geschehen. Auf die spätere Entwickelung der simonianischen Lehre hatte die Gnosis allerdings entschiedenen Einfluß, das beweist die schon citierte Schrift „Apophasis", in der sich so ziemlich dieselben Schlagwörter wie bei den Valentinianern finden, aber Simon selbst stand der Gnosis ferne. Man hat zwar, um einen Zusammenhang zwischen Simon und der Gnosis gewaltsam zu vermitteln, auch auf Act. 8, 9—10 hingewiesen, wo wir lesen: „Simon verführte das Volk von Samarien und behauptete, er sei etwas „Großes". Und die Samariter sagten von ihm: „Dieser ist die K r a f t G o t t e s, die g r o ß e genannt." Diese „*μεγάλη δύναμις*" sei nichts anderes, sagt man, als der gnostische „*μέγας ἄρχων*", man vergißt aber, daß auch der Heiland[3]) seinen himmlischen Vater „d i e K r a f t" (*ἡ δύναμις*) nennt und daß auch die Apostel Gott den Vater mit demselben Namen anriefen.[4]) Somit ist gerade dieser Ausdruck der stärkste und unerschütterlichste Beweis, daß Simon sich mit d e m h ö c h s t e n W e s e n i d e n t i f i c i e r t e, also lediglich S e l b s t v e r g ö t t e r u n g den eigentlichen Kernpunkt seiner Lehre bildete. Bei Simon handelte es sich nicht bloß um Irrtum oder schiefe Auffassung des christlichen Prinzips, sondern um Wiederbelebung des heidnischen Gedankens in seiner absurdesten Form. Nicht als Repräsentant der falschen Gnosis kann er gelten, sondern nur als Repräsentant des Heidentums in seiner schrecklichen Objectivität als prinzipiell feindlicher Gegensatz zu Christus.

---

[1]) J u s t i n u s, der selbst Samariter war, schreibt als Augenzeuge, daß fast alle Samariter und einige aus anderen Völkern den Simon als ihren ersten Gott a n b e t e n (Apol. I, 26 . . . ὡς τὸν πρῶτον θεὸν ἐκεῖνον ὁμολογοῦντες προσκυνοῦσι). Ebenso teilt uns der Alexander Clemens mit, daß Simon von seinen Schülern unter dem Namen „der Stehende" (ὁ ἑστώς) göttlich verehrt worden sei. Strom. 2, 11.

[2]) Vgl. Denzinger, Ueber die Zeit der Entstehung des gnostischen Äonensystems. Tüb. Qu.-S. 1852, S. 442 ff.

[3]) Matth. 26, 64; Marc. 14, 62.

[4]) So berichtet H e g e s i p p u s bei Eusebius (H. E. II, 23), Jakobus der Ältere habe vor seiner Steinigung ausgerufen: Er (der Heiland) sitzet im Himmel zur Rechten der g r o ß e n K r a f t (ἐπὶ δεξιᾷ τῆς μ ε γ ά λ η ς δ υ ν ά μ ε ω ς). Vgl. Grimm a. a. O. S. 156.

Ließ er sich taufen, wie die Apostelgeschichte (8, 12) erzählt, so wissen wir, warum er dies that, er wollte aus der Wunderkraft des Diakonen Philippus für sich profitieren, wollte damit Geschäfte machen, und als ihm das nicht gelang, als er sich schmählich zurückgewiesen sah, da erwachte der alte Groll in ihm, die scheinbare Anhänglichkeit (8, 13 *προσκαρτερῶν τῷ Φιλίππῳ*) wurde zum glühendsten Hasse, die Heuchelei zur offenen Feindschaft. Nunmehr zeigte er sich als verbissensten Christenfeind und mit einer Art teuflischer Wut warf er sich auf die Bekämpfung der christlichen Wahrheit, „um, wie Tertullian[1]) sagt, in der Rache einigen Trost zu finden". Dieser Haß trieb ihn auch nach dem einstimmigen Zeugnisse[2]) des Altertums nach Rom, wo er gegen die beiden Apostelfürsten die feindseligste Stellung einnahm, dabei aber auch ein tragisches Ende fand.[3])

War aber Simon kein Christ, so kann man folglich, wenn es sich um die Anfänge der Gnosis innerhalb des Christentums handelt, auch nicht mit ihm beginnen.

Uebrigens weist uns die heil. Schrift selbst auf ganz andere Quellen hin.

An mehr als einer Stelle begegnen wir ernsten apostolischen Warnungen vor „Fabeln und Geschlechtsregistern",[4]) die nicht Erbauung sondern Hader stiften, die nur „Altweiber-Fabeln"[5]) seien, auf die ein Christ nicht achten solle. Nun hat schon Tertullian[6]) in diesen „Fabeln und Geschlechtsregistern" die Äonenlehre der Gnostiker vermutet und, wie wir meinen, mit vollem Rechte. Einige zwar wollen unter diesen „Geschlechtsregistern" einfach die jüdischen Stammtafeln verstanden wissen,[7]) allein wie sollte eine so kleinliche Liebhaberei, wie der bei den Juden allerdings zur Mode gewordene Hang war, „die Geschlechtsableitung zu bewahren", das Interesse des Apostels

---

[1]) Tertull. de anima c. 34.

[2]) Dieses Zeugnis kann wohl kaum auf einer bloßen Verwechslung des Semo Sancus mit Simon Magus auf der bekannten römischen Inschrift beruhen, wie diejenigen behaupten, welche den Magier in das Reich der Mythe verweisen.

[3]) Grimm a. a. O. S. 148 ff.

[4]) 1. Tim. 1. 4; 2. Tim. 4, 4; 1 Tit. 1, 14; 3, 9.

[5]) 1. Tim. 4, 7; Tit. 3, 9.

[6]) Adv. Valentin. c. 3. De praescr. c. 33.

[7]) Vgl. Thiersch, Versuch zur Herstellung des historischen Standpunktes u. s. w. S. 159.

so beschäftigen, wie hier vorausgesetzt wird, und das zu einer Zeit, wo viel ernstere Dinge sein Gemüt bewegten, wo ihm selbst um den Glauben seines geliebten Timotheus bangte (1 Tim. 1, 19). Genealogische Spielereien, übertriebene Wertschätzung von Stammbaum und Familientraditionen können eine solche Furcht sicher nicht motivieren.

Andere verstehen unter „μῦθοι" und „γενεαλογίαι" den von den Irrlehrern „zugerichteten evacuierten νόμος," [1]) von dem nichts mehr übrig sei als μῦθοι und γενεαλογίαι, eine Ansicht, welche an den Apostel eine Zumutung stellt, die einer Mißachtung der hl. Schrift geradezu gleichkommt? Sagt man, der Apostel rede im Sinne der Irrlehrer, so ist auch so die Gefahr einer verhängnisvollen Mißdeutung nicht ausgeschlossen.

Nur wenn wir die „Fabeln und Geschlechtsregister" im Sinne von Äonenreihen nehmen, wie sie die falsche Gnosis sich ausgedacht, fügt sich der Ausdruck am leichtesten in den Zusammenhang und harmoniert zugleich am besten mit der Zeitgeschichte. Dieselben, die mit so viel „eitlem Geschwätze" über Genealogien sich abgeben, pochen gar sehr auf ihre vermeintliche Gesetzeskunde (1 Tim. 1, 7), legen sich aber das Gesetz ganz nach Willkür zurecht und zeigen eben in der Art und Weise, wie sie das thun, ihre Thorheit (ματαιολογία). Es waren also Juden, welche auf den Einfall verfielen, durch „Fabeln und Genealogien" der religiösen Idee, die am Erlöschen war, wieder aufzuhelfen und den morschen Baum des Gesetzes neuerdings zu befruchten. Zum Ueberflusse redet der Apostel in seinem Briefe an Titus (1, 14) ausdrücklich von „jüdischen Fabeln" (Ἰουδαϊκοῖς μύθοις) und legt sie solchen zur Last, „die aus dem Judentum stammen" (οἱ ἐκ περιτομῆς), also Judenchristen. Nun wissen wir aber aus anderen Nachrichten [2]) und wir haben auf diese Thatsache schon früher (S. 30) hingewiesen, daß die gnostische Schule zu Anfang hauptsächlich aus Juden bestand, folglich können wir mit voller Ueberzeugung die Ansicht Tertullian's adoptieren und unter „Fabeln und Geschlechtsregistern" jene endlose Aneinanderreihung von Mittelwesen (Äonen) verstehen, welche nach gnostischer Anschauung die Kluft zwischen dem Diesseits und Jenseits ausfüllen sollten.

Uebrigens sind diese „μῦθοι" und „γενεαλογίαι" nicht die einzige Spur, die uns auf gnostische Irrtümer hinleitet, noch deutlichere

---

[1]) Kölling, der erste Brief Pauli an Timotheus. S. 288.

[2]) Euseb. H. E. III, 28. Vgl. Keppler a. a. O. S. 25.

Winke gibt uns in dieser Beziehung der Kolosser-Brief. Es ist nämlich dort von einer Philosophie die Rede, als deren Formalprinzip die παράδοσις τῶν ἀνθρώπων angegeben wird, deren Materialprinzip in den στοιχεῖα τοῦ κόσμου besteht (Kol. 2, 8) und die in einem aus falscher Demut hervorgehenden abergläubischen Engelcultus sich bethätigt (2, 18). Der Umstand, daß diese Philosophie auch als κενὴ ἀπάτη[1]) vom Apostel charakterisiert wird, gibt uns im Zusammenhalt mit den στοιχεῖα τοῦ κόσμου und der θρησκεία τῶν ἀγγέλων einen näheren Einblick in die Beschaffenheit derselben.

Die στοιχεῖα τοῦ κόσμου können wohl nicht das jüdische Gesetz (Bisping) bedeuten, denn damit vertrüge sich ihre Charakterisierung als κενὴ ἀπάτη entschieden nicht, auch nicht, wenn man hier unter jüdischem Gesetze nur die „irdischen Satzungen", die Ritual- und Ceremonialgesetze, versteht. Das mosaische Gesetz ist durch das Christentum abrogiert worden, aber es hat deshalb nicht schlechthin aufgehört, sondern nur in dem Sinne eines Ueberganges des minder Vollkommenen zum Vollkommenen, der Vorbereitung in die Erfüllung;[2]) daher nennt es Paulus, obwohl er seine Antiquierung und Evacuation[3]) vollauf anerkennt, dennoch „heilig", „gerecht" und „gut",[4]) folglich hätte er sich selbst widersprochen, würde er bei den στοιχεῖα τοῦ κόσμου an das jüdische Gesetz gedacht und dieses als „leeren Betrug" hingestellt haben. Versteht man aber unter στοιχεῖα τοῦ κόσμου das elementarste religiöse Bewußtsein, insoferne es sich in der vor- und außerchristlichen Menschheit, überhaupt im „κόσμος", entfaltete, so läßt sich auch diese Deutung mit der κενὴ ἀπάτη nur schwer vereinbaren, denn auch das am tiefsten stehende religiöse Bewußtsein birgt, falls es aus der vernünftigen Erkenntnis Gottes entspringt, Momente der Wahrheit in sich und ist deshalb an sich gut, und wenn auch „schwach" (ἀσθενής) und armselig (πτωχός),[5]) so doch nicht inhaltslos, „leer", nicht pure Täuschung oder „Betrug".

Viel besser als diese beiden Erklärungen empfiehlt sich die Ausdeutung bei Cornelius a Lapide und Justiniani, welche unter στοιχεῖα τοῦ κόσμου jene eigenartigen Elementarlehren über

---

1) καὶ bei κενὴ ἀπάτη hat explicative Bedeutung.
2) Matth. 5, 18.
3) Eph. 2, 15.
4) Röm. 7, 12. 14.
5) Gal. 4, 9.

die Welt und Weltbildung und das, was in der Welt ist (continens pro contento), insbesonders über die Schöpfung des Menschen, verstehen, auf welche eine falsche Philosophie verfiel, und die deshalb als rein menschliche Erfindung (παράδοσις τῶν ἀνθρώπων) sich erwiesen. Eine solche Philosophie war freilich nicht „nach dem Geiste Christi" (οὐ κατὰ Χριστὸν). Die Spuren dieser Philosophie finden wir aber in den gnostischen Theorien über Weltbildung, die des Sagen- und Märchenhaften so vieles enthalten, daß der Ausdruck κενὴ ἀπάτη wahrlich nicht zu stark gewählt ist. Es ist ein Gewebe von Lug und Trug, das sich um sämmtliche gnostische Systeme zieht. Indem die Gnostiker sich des einfachen, schlichten Bibelglaubens an den einen Gott, „durch den Alles geworden ist und ohne den nichts geworden, was geworden ist" (Joh. 1, 8), begaben und sich dem tollen Spiele ihrer Phantasie überließen, was sie ein Fortschreiten vom Glauben zum Wissen (γνῶσις) nannten, verließen sie damit den Boden der Wahrheit, und indem sie dann doch wieder, um die Geister zu ködern, sich hinter die Bibel flüchteten, aber den klarsten Bibelstellen einen höchst unbiblischen Sinn unterlegten oder, wie Irenäus sagt, „aus Sand ein Seil drehten,"[1]) nahmen sie eben damit den Betrug zu Hilfe. Somit ist die κενὴ ἀπάτη der treueste und kürzeste Ausdruck der gnostischen Strömung. Daß der Apostel wirklich diese im Auge hatte, beweist die weitere Charakteristik, die er von der φιλοσοφία οὐ κατὰ Χριστόν in V. 18 gibt. Dort legt er ihr nämlich einen aus falscher Demut (ταπεινοφροσύνη) entspringenden „Engeldienst" (θρησκεία τῶν ἀγγέλων) zur Last.

Klöpper versteht unter diesen Engeln die „früher das Gesetzesrichteramt über Israel ausübenden himmlischen Mächte (Tutelarengel)"[2]) und folglich unter „Engeldienst" den fortbestehenden Gehorsam gegen das mosaische Gesetz. Dagegen ist zu bemerken, daß, wenn auch nach der Lehre der Schrift[3]) und nach dem allgemeinen Glauben der Juden[4]) die Verkündigung des Gesetzes Werk von Engeln gewesen, ihnen damit noch nicht ein förmliches „Gesetzesrichteramt" über Israel anvertraut worden. Die Engel handelten bei Einführung des Gesetzes lediglich als dienende Geister (ὑπουργοί). Unmittelbarer Herr und

[1]) Adv. haer. l. I. c. 8 n. 1.
[2]) Klöpper, Brief an die Colosser S. 443.
[3]) Deut. 33, 2 (nach den LXX); Act. 7, 38, 53; Gal. 3, 29; Hebr. 2, 2. 3.
[4]) Vgl. Jos. Flav. Antiqq. XV, 5. n. 3.

Richter über Israel war stets Gott der Herr; bestand ja gerade hierin, in dieser „Reichsunmittelbarkeit“, wenn wir so sagen dürfen, die Prärogative des auserwählten Volkes vor den heidnischen Völkern.[1])

Was aber die Beziehung der θρησκεία τῶν ἀγγέλων auf die Gesetzesregel noch vollends ausschließt, ist, daß sie in Zusammenhang gebracht wird mit einer falschen Demut (ταπεινοφροσύνη), die ihren Grund in einer hochfliegenden, ungenügsamen Geistesrichtung (ἃ μὴ[2] ἑώρακεν ἐμβατεύων) hat, welche mit dem gewöhnlichen Glaubensinhalte nicht zufrieden, beständig nach neuen Offenbarungen ringt. Das Geheimnisvolle allein zieht sie an. Sie fühlt den ungestümen Drang in sich, das „Unsichtbare“ (τὰ ἀόρατα) zu schauen, das feierliche Dunkel, das es umhüllt, gewaltsam zu durchbrechen und den Schleier zu zerreißen, den die Gottheit zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen Himmel und Erde gebreitet. Nun ist aber gerade dies der allen gnostischen Systemen aufgedrückte charakteristische Zug, daß sie der Gottheit die Offenbarung und Wahrheit gleichsam abzwingen wollten.[3]) Sie wollten den heiligen Berg der Geheimnisse, hinter dem sich die Gottheit verbirgt, mit titanenhaftem Trotze erstürmen, und da ihnen das nicht gelang, da Gott aus seiner Dunkelheit nicht heraustrat, so erschien er ihnen als der absolut „Unfaßbare“ und „Unzugängliche“, als πατὴρ ἄγνωστος. Sie konnten sich denselben nunmehr nicht abstrakt und monistisch genug vorstellen. Dieser äußerst dürftige Gottesbegriff erzeugte in ihnen ein Gefühl der Scheu, eben jene falsche Demut, welche der Apostel rügt. Im Sinne des starrsten Monismus erschien ihnen dann die Welt nicht mehr als ein Werk Gottes, sondern nur als Ausfluß einer Kraft (δύναμις). Diese Kraft galt den einen als vollständig separierte Macht (δύναμις κεχωρισμένη), die jeglicher Kenntnis von Gott,[4]) entbehrt, den andern als Emanation aus der göttlichen Urkraft. Diese Emanation stellten sich wiederum die einen in endlos fortgesponnenen Äonenreihen vor, die anderen in

---

[1]) Ekkli. 17, 17. Vgl. Oswald, Angelolgie S. 124.

[2]) μή fehlt nur in einigen Handschriften, sachlich ist jedenfalls die Beibehaltung von μή vorzuziehen. Augustinus und Hieronymus und die meisten Verff. lasen μή.

[3]) Vgl. Keppler a. a. O. S. 14.

[4]) Iren. Adv. haer. l. I. c. 26; Philosoph. VII, 33.

einer Aneinanderreihung von Engelwesen, die sich in gewisse Rangordnungen abstufen. Diese letzteren nun dürfte der Apostel im Colosserbriefe vor Augen gehabt haben. In der That hat uns auch die Geschichte eine uralte gnostische Sekte überliefert, bei der die Engelverehrung bis zu einer Art Götzendienst ausartete, es ist die Sekte Saturnins.[1])

Nach Saturnin ist der Urgrund aller Dinge der „unbekannte Vater" (*πατὴρ ἄγνωστος*). Dieser erschuf die Engel, Erzengel, Kräfte und Mächte. Auch Paulus faßt im Kolosserbriefe (1, 16) das Geisterreich in vier Ordnungen zusammen, die Throne, die Herrschaften, die Fürstentümer, die Gewalten (vgl. Eph. 1, 21). Die Welt und der Mensch sind bei Saturnin das Werk der Engel.[2]) Doch ist der Mensch nicht von Anfang an gut und vollkommen aus dem Geisterreich hervorgegangen, er war vielmehr ein armseliges Geschöpf, ein „Wurm, der im Staube kroch" (*ὡς σκώληκος σκαρίζοντος*), bis ihn der „Lebensfunke" (*σπινθὴρ ζωῆς*) der „obersten Macht" (*αὐθεντία = πατὴρ ἄγνωστος*) berührte. Dieser erst richtete ihn auf und machte ihn zum lebendigen (guten und vollkommenen) Menschen. Aber nicht jeder Mensch empfing diesen *σπινθήρ*. Ein Teil der Menschheit blieb als pures Engelgeschöpf in seinem dürftigen Zustande und dies sind die „Bösen". So wurde die Menschheit in zwei Geschlechter geschieden in die „Guten" und die „Bösen". Obwohl ihrem Ursprunge nach Geschöpfe derselben Engel, entstand zwischen ihnen doch eine weite Kluft, die „Bösen" sannen auf den Untergang der „Guten" und umgekehrt die „Guten" auf den der „Bösen"; dabei wurden die einen, die „Bösen", von den Dämonen unterstützt, die andern, die „Guten", dagegen vom Soter. Die Aufgabe des Soter bestand nach Saturnin lediglich in der Vernichtung der „Bösen" (*ἐπὶ καταλύσει τῶν φαύλων ἀνθρώπων*). Eine Sühnung und Erlösung Aller kennt Saturnin nicht. Vergleichen wir mit diesen Lehrsätzen Saturnins die Argumentation Pauli im Kolosser-Briefe, Kap. 1, 15—22, so läßt sich der anthitetische Charakter derselben nicht verkennen.

Nicht Engel haben die Welt erschaffen, sondern Christus hat Alles erschaffen, was im Himmel und auf Erden ist.

---

[1]) Iren. adv. haer. l. 1 c. 24. Epiphanius (Haer. 23), Theodoret (l. I c. 3) und Hippolyt (Philosoph. l. VII, 28) nennen ihn „Saturnilus".

[2]) Philosoph. VII, 28, 12: Ἀπὸ δέ ἑπτά τινων ἀγγέλων τὸν κόσμον γεγενῆσθαι (λέγει) καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ, καὶ τὸν ἄνθρωπον δὲ ἀγγέλων εἶναι ποίημα.

Ihm ist deshalb Alles unterthan, auch die Geisterwelt.

Er selbst aber ist nicht geschaffen, wie die Engel, er ist vielmehr „der Erstgeborene vor aller Schöpfung“.

Durch ihn sollte Alles gesühnt werden, Alle, auch die Bösen, sollten an den Früchten der Erlösung partizipieren, denn Alle tragen dieselbe Empfänglichkeit für die Gnade der Erlösung in sich; „auch euch, die ihr fern waret und feindlichen Sinnes in Werken der Bosheit, hat er nun versöhnt, in dem Leibe seines Fleisches (Kol. 1, 21—22). Auch euch, die ihr tot waret in Sünden, hat er mitbelebt mit ihm, hat euch alle Sünden erlassen.“ (Kol. 2, 13 vgl. Eph. 2, 5.)

Wie wohlthuend sticht diese Lehre von der trostlosen Theorie Saturnins ab, die nur für den einen Teil der Menschen, für die „Guten“, eine Erlösung (*σωτηρία*) kennt, dagegen dem anderen die Vernichtung (*κατάλυσις*) in sichere Aussicht stellt! Diese schroffe prinzipielle Scheidung der Menschen mußte natürlich auf das sociale Leben den nachteiligsten Einfluß äußern. Die sogenannten „Guten“ hegten wenig Neigung, den „Schlechten“ Gehorsam zu leisten, und Diejenigen, deren Verderben schon von langer Hand her endgiltig beschlossen war, fühlten sich naturnotwendig von den andern, den unverdient Glücklichen, abgestoßen. So mußten alle heiligen Bande sich lösen, die edelsten Gefühle absterben, jedes Dienstverhältnis in Brüche gehen, deshalb sieht sich der Apostel veranlaßt, zu eifern gegen die Härte der Männer wie gegen die Widerspenstigkeit der Weiber, gegen den Ungehorsam der Kinder wie gegen die Lieblosigkeit der Väter, gegen den Uebermut der Knechte, wie gegen die Unbilligkeit der Herren (Kol. 3, 18—25; 4, 1.) Auf dieses allmähliche Zerbröckeln und Auseinandergehen der zartesten Verbindungen hatte ohne Zweifel auch die maßlos strenge Ascese der Saturninianer Einfluß. Wer daran keinen Gefallen fand, wurde der Mißachtung preisgegeben. Diese Ascese der Saturninianer, die in der Geschichte des Gnosticismus allerdings einzig dasteht und eben in jenen Extravaganzen sich bewegte, die der Apostel (Kol. 2, 16, 21) tadelt,[1]) entsprang aber durchaus keinem wahrhaft

---

[1]) Vgl. Philosoph. l. c.: Τὸ δὲ γαμεῖν καὶ γεννᾶν ἀπὸ τοῦ Σατανᾶ φησὶν εἶναι (οἱ πλείους τε τῶν ἀπ' ἐκείνου καὶ ἐμψόχων ἀπέχονται). Vielleicht ist statt des dunklen ἀπ' ἐκείνου — ἀπ' οἴνου zu lesen, dann fände das vielgedeutete „ἐν πόσει“ (Kol. 2, 16) endlich seine Erklärung.

sittlichen Bedürfnisse, war vielmehr nur ein „erheuchelter Enkratismus" (προσποίητος ἐγκράτεια)[1], und es geschah, was jederzeit geschehen wird, wo pseudo-mystischer Stolz die Grundlage einer ascetischen Richtung bildet: die Saturnianer fielen in die größten Ausschweifungen, sie erniedrigten sich zur „Vollsättigung des Fleisches" (πλησμονὴ τῆς σαρκός Kol. 2, 13.)[2])

Decken sich die angeführten Parallelen auch nicht durchweg, das läßt sich nicht verkennen, daß der Apostel im Kolosser-Brief auf eine häretische Erscheinung Rücksicht nahm, welche mit dem Saturninianismus eine auffallende Ähnlichkeit zeigt. Was hindert, an ihn selbst zu denken? Umsomehr, da die Bewegung, die von ihm ausging, in ihren ersten Anfängen ganz wohl bis zum Jahre 62 hinaufreichen konnte, wie wir seiner Zeit des Näheren rechtfertigen werden.

Man vergleiche ferner 1 Tim. 4, 1—3, wo der Apostel offenbar dieselbe Irrlehre wie im Kolosserbriefe vor Augen hat, und 2 Tim. 3, 2, wo Ungehorsam gegen Eltern, Undankbarkeit, Schmähsucht u. s. w., also dieselben Charakteristiken, wie im Kolosserbriefe, angeführt werden. Wie kommt es aber, daß gerade diese Irrlehre des Apostels Gemüt so sehr beunruhigt? Bestätigt sich unsere Vermutung bezüglich Saturnins, dann ergibt sich die Antwort leicht. Saturnin lehrte in Antiochia in Syrien. Für die Gemeinde Antiochia aber hatte der Apostel stets das lebhafteste Interesse. Sie war ja die Erstlingsfrucht seines apostolischen Wirkens (Act. 11, 25 ff.) Ihr Leid und Weh ging ihm

---

[1]) Philosoph. l. c.

[2]) Eine ganz ähnliche häretische Erscheinung, wie in Saturnin und seinem Anhange uns entgegentritt, hat die Synode von Gangra (350—360) bekämpft. Auch sie hatte sich über einen großen Teil Kleinasiens verbreitet.

Eusthatius von Sebaste war ihr thätigster Beförderer. Wie die saturnianische hatte auch sie mit den strengsten Grundsätzen begonnen und mit den schändlichsten Lastern geendet. Es galt auch ihr die Ehe, ebenso der Genuß von Fleisch und Wein, als durchaus sündhaft und verwerflich. Auch zeigten sich bei ihr dieselben Störungen im socialen Leben, wie die im Kolosser-Briefe gerügten. Knechte lehnten sich gegen ihre Herren auf, welchen diese Art Ascese nicht zusagte, Kinder verweigerten aus demselben Grunde den Eltern ihren Gehorsam, Ehefrauen wurden zur Verlassung ihrer Männer und umgekehrt Männer zur Entlassung ihrer Frauen beredet, Mütter vernachlässigten ihre Kinder und Kinder verachteten ihre Eltern. Solchen und ähnlichen Wirkungen einer falschverstandenen, unnatürlichen Ascese tritt die Synode in 21 Schlüssen entgegen. Vgl. Hefele, Conciliengeschichte, 1. Bd., S. 751 ff. Tüb. Qu.-S. 1823 S. 179 ff.

stets tief zu Herzen, und was konnte ihn mehr beunruhigen, als häretische Umtriebe? Gewiß, solche Erscheinungen durften und konnten ihm nicht verborgen bleiben. Noch mögen es wohl die ersten Keime der aufgehenden unheilvollen Saat gewesen sein, noch hielt der gewaltig kühne Geist des Apostels und sein hohes Ansehen, in dem er in Antiochia stand, die häretischen Gelüste in der Nacht der Verborgenheit und in den Tiefen der Herzen zurück, aber seinem weitsehenden Auge entging die Schlange nicht, welche die Tageshelle floh. Auf den Schwingen einer wehmutsvollen Ahnung erhob sich der im Geiste Gottes verklärte Blick des Apostels und schweifte hinaus in die nächste und ferne Zukunft. Er sah die Frucht aus dem Keime erstehen, es ward ihm die Ahnung zur Geschichte, und so erklärt es sich, warum der Apostel die Häresie bald als etwas thatsächlich vorliegendes, bald als etwas der Zukunft vorbehaltenes auffaßte.

Jedenfalls können wir aus der bisherigen Untersuchung das Facit ziehen, sowohl die Pastoralbriefe, als auch der Colosserbrief enthalten ganz unzweifelhafte Anspielungen auf die falsche Gnosis.

Was uns weiter in dieser Annahme bestärkt, ist die Wahrnehmung, daß auch der zu gleicher Zeit abgefaßte Brief an die Gemeinde in Ephesus, wo sich schon von anfang an die „Gnosis“ besonders heimisch fühlte, ganz ähnliche antignostische Grundsätze enthält. Man vergleiche nur Col. 1, 14 mit Eph. 1, 7; Col. 1, 18—20 mit Eph. 1, 10; Col. 2, 10 mit Eph. 1, 21; Col. 2, 13 mit Eph. 2, 5; Col. 2, 8 mit Eph. 5, 6; Col. 3, 18 mit Eph. 5, 22; Col. 3, 20—24 mit Eph. 6, 1—8; Col. 4, 1 mit Eph. 6, 9.

Was uns aber vollends jeden Zweifel über das Alter des Gnosticismus benimmt, das sind die in den apostolischen Schriften vorliegenden christologischen Antithesen, die zugleich auf die weitere Entwicklung des Gnosticismus ein klares und deutliches Licht werfen.

§ 5. Entwicklung des Gnosticismus. Judenchristliche und heidenchristliche Gnosis.

1. In den christologischen Diskussionen tritt die volle Gegensätzlichkeit zwischen Christentum und Gnosticismus zu tage. In diesen Fragen war die Gnosis sich selbst überlassen und völlig unabhängig vom Platonismus. Der Platonismus weiß weder von einer Herablassung, noch weniger von einer Menschwerdung Gottes. Seine Theorien

über Gott und Welt, Geist und Materie, seine Erklärung vom Ursprung des menschlichen Daseins schließen eine solche Lehre geradezu aus. Was der Gnosticismus in christologischer Hinsicht ausgebrütet hat, ist sein ureigenes Machwerk. Aber eben weil ihm hierin das einheitliche Band des Platonismus abging, schoß die Factionenbildung üppig empor. Wir begegnen deshalb schon sehr früh zwei Hauptgruppen der Gnostiker, der judenchristlichen und heidenchristlichen Gnosis, die sich schroff von einander absonderten. Ein Umstand trug zu dieser Scheidung sehr viel bei. Es läßt sich nämlich nicht leugnen, daß schon von anfang an in manchen Fragen zwischen Heiden- und Judenchristen ein Unterschied bestand, der, wenn er auch nicht gerade tiefgehend war, sich doch da und dort bemerklich machte und in Zeiten der Gefahr sogar verhängnisvoll werden konnte. Trotz aller Zaubermacht, welche die christliche Charitas auf die Gemüter ausübte, glimmte doch der angeborne Nationalhaß zwischen Juden und Heiden unter der Asche des abgelegten Heiden- und Judentums mehr oder minder noch fort. Die Kluft, die ehedem beide trennte, war eben zu tief, um so bald vergessen zu werden. Jahrhunderte lang hatte man auf beiden Seiten absichtlich alles vermieden, um sie auch nur einigermaßen auszufüllen.

2. Die Juden lebten in vollständiger Abgeschiedenheit von andern Nationen. Auch dann noch, wie sie anfingen, sich außerhalb Palästina's niederzulassen, ließen sie von ihrer isolierten Stellung nicht ab, sie bildeten selbständige Korporationen mit eigenen Vorstehern und lebten beständig unter dem Eindrucke, daß zwischen ihnen und den andern Nationen eine unausgleichbare Differenz bestehe. Dadurch erregten sie allenthalben den Verdacht des Vaterlandslosigkeit, wurden mit Mißtrauen umgeben, das gar oft zu einem wirklichen Haß sich steigerte.[1]) Tacitus sprach gewiß nur unter dem Einflusse der öffentlichen Meinung,

---

[1]) So klagt auch die jüdische Sibilla (Sib. III, 271—272) von ihrem Volke: „Jegliches Land und jegliches Meer ist von dir erfüllet, Jeglicher feindlich gesinnt ob deiner Gesittung." — „Gewohnt über Bedrückung zu schreien, wo sie selbst bedrückten, und eine Abneigung, die ihrer Individualität galt, auf ihren Glauben zu beziehen, hatten sie auf der weiten Welt keine Freunde als sich selbst und die Staatsgewalt, der sie sich unbedingt verkauften." Hausrath, Neutest. Ztg. II, S. 96. Man vergleiche Eichthal, les Evangiles I, Int. p. 52: „Qu'on se rappelle en effet, ce qu'était, aux yeux des Grecs et des Romains, ce petit peuple juif, séparé de tous les autres par se croyances, ses moeurs et se rites, les dédaignant et dédaigné par eux, objet de leurs sarcasmes et de leurs calomnies, sans cesse se révoltant et sans cesse vaincu."

wenn er ein so herbes Urteil über die Juden fällte und den tiefen Gegensatz zwischen ihnen und den Römern in den stärksten Farben schilderte. „Alles," sagt er, „gilt bei ihnen für gottlos, was bei uns heilig ist, und wiederum erlaubt ist ihnen alles, was uns unrein dünkt. Durch ihre Schlechtigkeit üben ihre verkehrten Einrichtungen eine gewisse Anziehungskraft auf die schlimmste Sorte von Menschen aus, die mit Verachtung der Religion ihrer Väter ihnen zulaufen. Mildthätigkeit kennen sie nur unter ihresgleichen, gegen andere hegen sie tötlichen Haß. Gegen alle sind sie fremd, unter sich aber ist ihnen alles erlaubt. Wer ihnen beitritt, muß zuerst gelernt haben, die Götter zu verachten, das Vaterland aufzugeben und Eltern, Kinder und Geschwister zu verleugnen.[1])

Solche Gefühle der Erbitterung erloschen nicht so leicht und erloschen zumal da nicht, wo das Christentum nur äußerlich, ohne rechtes Bedürfnis, ohne wahren inneren Trieb auf- und angenommen wurde, wie wir es ja nach 1 Joh. 2, 19 sicher bei denen voraussetzen müssen, die zum Gnosticismus abfielen. Der Hader wegen der Beschneidung und anderer gesetzlicher Gebräuche,[2]) die Rührigkeit, mit der viele Judenchristen ihrer Nationaleitelkeit dienten und für Beibehaltung der Ritualien agitierten, die Verdächtigungen derer, welche anders dachten, wobei selbst das apostolische Ansehen eines Paulus nicht geschont wurde, ist Beweis genug, daß von vielen das christliche Prinzip nur mit halber Klarheit erfaßt wurde und die Unarten des alten Bundes ungebessert in die neue Kirche hinüber getragen wurden. Solche machten sich sogar mit dem Gedanken an eine Heimkehr in's Haus Israel allmählich vertraut, blieben aus den christlichen Versammlungen hinweg, nahmen die alten jüdischen Gewohnheiten wieder an, feierten die jüdischen Tage und Feste[3]) und hielten sich an den jüdischen Ka-

[1]) Hist. l. V, c. 4—5. Viel haben die Juden zu diesem herben Urteil gerade selbst beigetragen; sie verhehlten die grenzenlose Abneigung nicht, die sie gegen alles römische Wesen hatten; nach ihrer Anschauung stand der Römer tief unter ihnen, galt als unrein, so daß dessen Berührung schon befleckte. Vgl. Döllinger, Heidentum und Judentum. S. 767.

[2]) Selbst der hl. Petrus ward in Antiochien bedenklich, ob es erlaubt sei, mit einem christlichen Bruder, der früher ein Heide gewesen, gemeinsam zu speisen. (Gal. 2, 12 ff.) Also sogar in dem Apostelfürsten war der jüdische Sauerteig damals noch nicht völlig erstorben.

[3]) Wie zähe die Judenchristen an ihrer Tradition hingen, beweist die Hartnäckigkeit, mit welcher sie an der Feier des Sabbat festhielten, so daß noch die Synode von Laodicea (343—381) in mehreren Canonen dagegen einschreiten mußte. Vgl. Hefele, Conciliengeschichte, 1. Bd. S. 742 ff. Tüb. Qu.-S. 1823, S. 25—26.

lender (Gal. 4, 9), ja in Augenblicken der Gefahr schreckten sie selbst vor Verrat nicht zurück. (Hebr. 10, 25—31.) Daß solche schwache Gemüter ein willkommenes Material für jeden Sektenstifter bieten, ist klar. Paulus sah das vollkommen ein, er ahnte, was kommen werde, und das schnitt ihm tief in's Herz, in die rührendste Klage ergoß sich seine bekümmerte Seele. Mit Wehmut und unsäglichem Schmerze blickt er zurück auf jene herrlichen Tage, wo der christliche Heroismus im Anhauch himmlischer Begeisterung, in der Frühlingsluft christlicher Liebe und christlichen Glaubens seine glänzendsten Triumphe gefeiert. Damals füllten sich die Gefängnisse mit heldenmütigen Bekennern und es fehlte nicht an solchen, die ein glühendes Verlangen trugen, ihnen nachzueifern, die sich in ihre Kerker schlichen und freudig die Bande mit ihnen teilten, die ohne eine Thräne im Auge habgierigen Sykophanten Hab und Gut überließen und in der Hoffnung auf den ewigen Besitz des Himmels mehr Glück fanden als in dem Besitz vergänglicher Güter (Hebr. 10, 32—39). Wie ist da so vieles anders geworden! — Und seine Stimme erhebt sich zum bittenden Tone: „O gedenket doch der früheren Tage, in welchen, nachdem ihr erleuchtet worden, ihr große Leidenskämpfe bestanden habt!"

Viele mögen von dieser Sprache erschüttert den bereits über die Schwelle gesetzten Fuß wieder zurückgezogen und von nun an der christlichen Wahrheit mit mehr Innerlichkeit und Wärme sich hingegeben haben, aber einige gab es doch, in denen der jüdische Eigensinn schon zu starke Wurzeln gefaßt hatte, die für das väterlich mahnende Wort des Apostels keine andere Antwort fanden als Renitenz bis zum völligen Abfall.

3. War so das Senftkörnlein christlichen Glaubens bei manchen Judenchristen dem Ersticken nahe, so konnte man auch an den Heidenchristen nicht immer die tröstlichsten Erfahrungen erleben. Nur zu bald mußten die Apostel mit der Thatsache sich versöhnen, daß die Kirche in Wahrheit „ein großes Haus ist, in dem nicht nur silberne und goldene Gefäße, sondern auch hölzerne und irdene sich vorfinden," die einen zur Ehre, die andern zur Schande (2. Tim. 2, 20). Der Vorgang in Korinth (1. Corr. 5, 1 ff.) war ein bedenkliches Symptom sittlichen Niederganges. Eitle Streber schlichen sich da und dort in's Heiligtum ein, deren Vergangenheit durchaus keine Bürgschaft für ein gesegnetes Wirken in der Zukunft bot (1. Tim. 5, 24—25, vgl. 3, 6, 7), auf manche Kirchendiener war kein rechter Verlaß

(1. Tim. 3, 8), selbst Frauen gaben nicht immer ein gutes Beispiel, darunter auch solche, welche eine Art Frauenseelsorge ausübten (1. Tim. 5, 15, vgl. 1. Tim. 5, 9—14)[1]). Die erste Liebe und Freudigkeit in der Nachfolge des Herrn hatte einer Abkühlung des Glaubens platz gemacht, mit der eine gewisse Halbheit in der christlichen Praxis Hand in Hand ging (Apoc. 2, 4), Reichtum und Üppigkeit greifen um sich (Apoc. 5, 1, Jac. 5, 1)[2]), an die Stelle christlicher Mildthätigkeit ist vielfach ein hochgradiges lukratives Interesse (Jac. 4, 13—17), Prozeßsucht (1. Cor. 6, 7), selbst Härte gegen die Armen getreten (Jac. 2, 14—16); der alte heidnische Geist regt sich wieder, wenn auch noch schüchtern (Apoc. 2, 13), und das hauptsächlich, weil es an der nötigen Wachsamkeit der Hirten fehlt (Apoc. 3, 2—3), die Lauheit äußert ihre schlimmste Wirkung in dem allmählichen Verfall von christlicher Zucht und Sitte (Apoc. 2, 14—15), ja in mancher Gemeinde ist es so weit gekommen, daß nur wenige es sind, die ihr Kleid nicht befleckt haben (Apoc. 3, 4), — lauter Symptome, die zu ernsten Besorgnissen Anlaß gaben und in denen die Häresie sofort den geeignetsten Boden für ihre kühnen Operationen und eine willkommene Handhabe zur Durchführung ihrer destruktiven Tendenzen erkannte.

Die Apostel verhehlen uns auch die Motive nicht, welche zum Abfall trieben. Es war auf der einen Seite Habsucht und Geistesstolz (1. Tim. 6, 5. 10; 2. Petr. 2, 14; Tit. 1, 11; 1. Tim. 6, 20),

---

[1]) Die Aufgabe dieser Frauen, διακόνισσαι, wurde im Laufe der Zeit eine sehr mannigfache (vgl. Const. apost. II, 57. 58; III, 7. 11. 15. 28). Sie hatten Personen ihres Geschlechtes bei der Taufe beizustehen, Kranke und Gefangene zu bedienen, die Körper toter Frauen zu waschen und zum Begräbnis vorzubereiten, endlich in den christlichen Versammlungen die Aufsicht über das weibliche Geschlecht zu führen, daher sie auch praesidentes (προκαθήμεναι) genannt wurden. Andere wie Hefele (a. a. O. S. 731) verstehen unter den προκαθήμεναι eine besondere Klasse der Diakonissinnen, nämlich die **Vorsteherinnen** derselben, die Oberdiakonissinnen, auch Älteste (πρεσβύτιδες) genannt. Jedenfalls hatten diese Frauen einen besonderen kirchlichen Charakter und genossen infolge dessen gewisse Auszeichnungen vor andern ihres Geschlechtes. Verschiedene Mißbräuche, die zu ernsten Klagen Anlaß gaben, führten die Unterdrückung des Institutes herbei. Jedoch geschah dieses nicht zu einer und derselben Zeit.

[2]) Sachlich läßt sich wohl gegen die Ansicht, daß die Adresse des Jakobusbriefes nicht bloß auf Judenchristen beschränkt war, nichts einwenden. Vgl. Reithmayr a. a. O. S. 708. Hilgenfeld, die Zeitlage des Jakobusbriefes, Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 1882 S. 307 f.

auf der andern Seite Unsittlichkeit und üppige Schwelgerei (2. Tim. 3, 1—9; Tit. 1, 10; Jud. 4, 8. 10—13. 16—19; Röm. 16, 18; 1. Tim. 1, 5. 6, 5; Phil. 3, 19), lauter traurige Zeugnisse eingeschlichenen Halb- und Namenchristentums, das den Sinn für den übernatürlichen Charakter der christlichen Religion verloren und das ganze Christentum zu einer blos natürlichen Erscheinung herabdrückte und für jede Richtung schwärmte, welche die Strenge des christlichen Gesetzes verleugnete. Ihr gehörten alle jene an, über welche der Apostel weinend[1]) klagte, daß „sie seien Feinde des Kreuzes Christi, deren Ende Verderben, deren Gott der Bauch ist, und deren Rühmen ist in ihrer Schande und die das Irdische im Sinne haben."

Aus solchen Elementen hatte sich der Gnosticismus seinen Anhang gebildet. Er war aber am wenigsten im stand, den Gegensatz zwischen Juden- und Heidenchristen auszugleichen. Einer ganz andern Ideenwelt entsprungen, stand er den christlichen Anschauungen, soweit sie den abgefallenen Juden- und Heidenchristen verblieben waren, völlig fremd und teilnahmslos gegenüber; die Vorstellungen, die ihn zunächst beschäftigten, waren, wie wir gesehen, ein Angebinde der platonischen Philosophie und hatten mit der Lehre Christi nichts zu schaffen. Daraus erklärt sich die doppelte Thatsache, einmal daß von den Gnostikern die christologischen Lehren ziemlich dürftig behandelt wurden und entweder ganz zusammenhangslos dem System eingezwängt oder als bloßer Anhang beigefügt wurden, und dann, daß gerade in der Lehre über den Messias die gegenseitige Abneigung der juden- und heidenchristlichen Partei am schärfsten und schroffsten hervortrat. Es entstanden jene beiden Modificationen des Gnosticismus, die wir kurzweg die judenchristliche und heidenchristliche Gnosis nennen und auf welche sich füglich alle Häresieen der apostolischen Zeit reduzieren lassen.

4. Die judenchristliche Gnosis war in ihrer Anschauung vom Messias noch vielfach von der im Judentum so treu und hartnäckig gepflegten Messiasidee abhängig, der zufolge der Messias ein Mensch wie ein anderer ist, ein „gewöhnlicher Mensch von Menschen gezeugt",[2]) dessen Sendung nur Irdisches bezweckt, dessen Interesse im Interesse der Nation aufgeht.

[1]) Phil. 3, 18. 19.

[2]) Daß dieses der allgemeine Glaube der Juden war, bezeugt Justin aus dem Munde seiner jüdischen Zeitgenossen. Dial. c. Tryph. c. 49 πάντες ἡμεῖς τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προςδοκῶμεν γενήσεσθαι.

Das ganze stolze Nationalgefühl der Juden hatte sich in ihrem Messias verkörpert. Er ist König der Juden und sein erster und unmittelbarer Zweck ist, die jüdische Weltherrschaft zu begründen. Höher, bis zum Glauben an einen Gottmenschen, einen Welterlöser, der für Alle litt, für Alle starb, vermochte sich der Jude nicht zu erheben. Gerade einer solchen einseitigen Auffassung gegenüber kommt Paulus immer wieder auf den Gedanken zurück, daß Jesus der Erlöser aller Menschen sei.[1])

Einer solchen einseitigen Auffassung entsprang dann auch als natürliche Folge besonders in Augenblicken der Gefahr das Gefühl eines möglichst raschen baldigen Eintrittes der großen Katastrophe, wo Jerusalem die Hauptstadt der Welt würde und den Tribut aller Völker empfinge. Aber der große Augenblick ließ auf sich warten, die Demütigungen der stolzen Nation dauerten fort, der Hochmut der Feinde wurde immer größer, der Druck, den sie auf Juda ausübten, immer unerträglicher. Ja so weit war es gekommen, daß sie das Heiligste, was der Jude hatte, seine Religion, selbst mitten in der Hauptstadt verhöhnten. Da starrten die Kinder Israels voll Entsetzen zum Himmel, ob er noch nicht bald komme, der heiß ersehnte, der längst Verheißene — und er kam nicht —, da steigerte sich die Ungeduld bis zum Wahnsinn. Man wagte den Kampf auf Leben und Tod, um so die Ankunft des Messias gewissermaßen zu erzwingen; denn war das Schwert einmal gezogen und der heilige Krieg eröffnet, so mußte er erscheinen und seinem Volke von Sieg zu Sieg bis zum Gipfel der höchsten Macht verhelfen. Es war eine entsetzliche Lage, in der sich das arme Volk befand, eine fieberhafte Aufregung glühte in allen Adern der Nation. Mit Gier wurde jede Nachricht über den Messias entgegengenommen und wo nur immer ein Pseudomessias auftrat, konnte er seinen Anhang nach Tausenden zählen. Und das war alles nur die Wirkung jener fleischlichen Gesinnung, mit der sich die Juden das Bild ihres Messias ausgemalt hatten.

Daraus erklärt sich ganz leicht die Polemik der judenchristlichen Gnosis gegen den reinen christlichen Messiasbegriff. Ein Messias, dessen „Reich nicht von dieser Welt" ist, war ganz gegen ihre bisherige Anschauung. Was sie deshalb vom ächten Messiasbilde retteten,

---

[1]) Röm. 8, 32; 1. Tim. 2, 5. 6; Col. 2, 13.

war die Menschheit, die sie ungeschmälert ließen und nur mit einer besonderen sittlichen Stärke und geistigen Kraft ausstatteten, aber höher erschwang sich ihre Messiasidee nicht.

5. Umgekehrt stieß ein so einseitig jüdisch aufgeputztes Messiasbild die heiden-christliche Gnosis ab, die nun in das andere Extrem verfiel und dem Messias die menschliche Natur vollständig absprach. Der ganze Erlösungsprozeß wurde von ihr auf Vorgänge in der überirdischen Welt verlegt, ihm mehr kosmische als ethische Bedeutung vindiziert[1]) und das Erscheinen des Erlösers in der Zeitlichkeit zu einem bloßen Phantasiegebilde herabgewürdigt. Die ganze Lebensgeschichte Jesu wurde ihres konkreten Inhalts beraubt und alle Thatsachen des christlichen Bewußtseins erschienen in mystischer Verkleidung. Christus ist nicht der Sohn Mariens. Die Allegorie spielt auch in das Verhältnis zwischen Jesus und Maria herein und macht es zu einem der unlösbarsten Rätsel. Wie gezwungen die ganze Auffassung ist, darüber nur Folgendes aus der Christologie der Doketen, wie wir sie den Philosophumenen entnehmen.

Jesus ist die Zeugung sämmtlicher Äonen, die zu diesem Zwecke sich zu einem Äon vereinigten,[2]) er ist darum der *παῖς αἰώνιος* und ist an sich unsichtbar, unerkenntlich und unbeachtet,[3]) aber an Macht dem höchsten Gott gleich (*ἰσοδύναμος*), nur daß dieser ungezeugt (*ἀγέννητος*), er aber gezeugt (*γέννητος*) ist.[4]) Dieser *παῖς αἰώνιος* sah nun das Elend der in den Körper eingekerkerten Seelen (*μετενσωμάτωσις*)[5]) sah, wie sie von Körper zu Körper wandern mußten (*μεταβαλλόμεναι ἐκ σωμάτων εἰς σώματα*); da beschloß er, herabzukommen und sie zu erlösen. Dazu bedurfte er aber selbst eines Leibes, und so nahm er Fleisch aus der Jungfrau Maria an, aber kaum war „dieses und das andere, wie die Schrift es berichtet, geschehen" (*Γεννηθὲν δὲ ἐνεδύσατο αὐτὸ ἄνωθεν καὶ πάντα ἐποίησεν οὕτως ὡς ἐν τοῖς Εὐαγγελίοις γέγραπται*), da erfolgte die Taufe am Jordan, und siehe, der aus der Jungfrau gebildete Leib verschwand und an seine Stelle trat ein Schemen, ganz dem vorigen Leibe gleich, aber doch nur sein Bild (*τύπον*

---

1) Vgl. Stöckl, Geschichte der Philosophie der patristischen Zeit. S. 47. Huber, Philosophie der Kirchenväter S. 30.

2) Philosoph. VIII, 9, 80 ff. ed. Miller.

3) Philosoph. VIII, 10, 68.

4) Philosoph. VIII, 9, 84 ff.

5) Philosoph. VIII, 10, 45.

καὶ σφράγισμα λαβὼν ἐν τῷ ὕδατι).[1]) Diese wunderbare Verbindung hatte keinen andern Zweck, als den Archon, den Judengott (ὁ μέγας ἄρχων, περὶ οὗ λέγει Μωϋσῆς· „Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν".) zu täuschen, der statt, wie er meinte, sein eigenes Geschöpf (τὸ ἴδιον πλάσμα) eine wirkliche σάρξ dem Kreuzestode zu weihen, sich mit einer Scheingestalt zufrieden geben mußte. Auf diese Weise nimmt das welterschütternde Drama auf Golgatha unter den Händen der Doketen den Charakter einer abgeschmackten Komödie ohne Wert und Bedeutung an. Das Fundament unseres Glaubens, die Auferstehung Christi, löst sich in einen Mythus auf, das Christentum wird in seinen tiefsten Fugen erschüttert.

Kein Wunder, wenn die Apostel mit allem Ernste und mit der ganzen Energie ihres apostolischen Eifers sich gegen solche Theorien und ihre Konsequenzen verwahren. Insbesondere ist es Paulus, dem vor allem am Herzen liegt, die Menschheit Jesu immer wieder in seinen Schriften zu betonen. Er thut es nicht spekulativ, er legt einfach das positive Zeugnis für eine unwandelbare Wahrheit ab. „Ein Gott ist und ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus",[2]) zieht die nächste unmittelbare Konsequenz: nur als Mensch kann bei ihm von einer Auferstehung die Rede sein und nur durch seine Auferstehung ist er das Pfand und die Bürgschaft unserer eigenen Auferstehung geworden.[3]) Wer darum das eine, die Menschheit, leugnet, muß auf das andere, die eigene Auferstehung, verzichten. Dann aber ist „unsere Predigt vergeblich, vergeblich euer Glaube, und alle sind verloren."[4]) So deckt er das tiefste Zentrum des Irrtums auf, und das mit einer Wärme, mit einer Überzeugungsinnigkeit und Kraft, wie es nur der thut, welcher sich im Falle der Notwehr befindet. Diesen Eindruck empfängt jeder. Selbst derjenige, welcher die apostolische Authentie der paulinischen Schriften nicht zugibt, muß wenigstens ihre ganz bestimmte, unzweifelhafte Tendenz zugeben, wie sie gerade in der Lehre über die Menschheit Jesu hervortritt. Paulus hatte Gegner vor Augen, gegen die seine eigene Darstellung antithetisch gerichtet ist. Dieses Gefühls kann wohl keiner, selbst beim oberfläch-

[1]) Philos. VIII, 10, 75.
[2]) 1. Tim. 2, 5.
[3]) 1. Cor. 15, 21.
[4]) 1. Cor. 15, 14. 18.

lichsten Studium der paulinischen Briefe sich erwehren. Und dieses Gefühl gewinnt noch an Sicherheit, wenn uns dieselben Erscheinungen, wenn auch unter einem etwas veränderten Gesichtspunkte, in anderen Schriften als Gegenstand der Polemik begegnen, wie das im zweiten Briefe Petri und ganz besonders in den Schriften des Johannes der Fall ist.

Wenn Petrus von Irrlehrern des Verderbens spricht, welche den Herrn leugnen, der sie erkauft hat,[1]) so gibt uns die klarste und deutlichste Exegese über den Sinn dieser Worte der apostolische Vater Ignatius in seinen beiden Briefen an die Smyrnäer und Magnesier. Im ersteren erklärt er die Leugnung, daß Christus Fleisch angenommen, als eine Blasphemie, deren Spitze gegen die Thatsache gerichtet sei, daß Jesus wirklich für uns gelitten habe und gestorben sei.[2]) Was heißt das anders als „sie leugneten den Herrn, der uns erkauft durch seinen Tod"? Im Briefe an die Magnesier führt er den Grund, warum die Sonntagsfeier an die Stelle des Sabbath getreten, auf den uns allen bekannten Umstand zurück, daß an diesem Tage in Christus und seinem Tode das Heil aufgegangen, und fügt dann bei, diesen aber (den Tod Jesu) leugnen einige,[3]) nämlich diejenigen, welche die Leidensfähigkeit des Heilandes überhaupt in abrede stellen, weil sie sich zum Glauben an seine Menschheit nicht verstehen wollten, und so kommen wir wieder auf denselben Irrtum zurück, den Petrus im auge hat. Der Doketismus ist also gewiß nicht erst eine Erscheinung der nachapostolischen Zeit, wie einige meinen, vielmehr reichen seine Spuren hinauf bis in die ersten Anfänge des Christentums, hinauf bis zu den Aposteln, was uns um so weniger überraschen darf, als er im gnostischen Dualismus Anknüpfungspunkte genug hatte. Klebt der Materie an sich das Böse an, so läßt sich eine Verbindung von Geist und Körper nur unter der Annahme einer Strafe für den ersteren denken; eine solche Annahme aber schließt der Begriff des Soter aus; mithin liegt der Doketismus im Prinzip des Dualismus.

---

[1]) 2. Petr. 2, 1.

[2]) Ep. ad Smyrn. c. 5, ed. Hefele: Τί γάρ με ὠφελεῖ τις, εἰ ἐμὲ ἐπαινεῖ, τὸν δὲ κύριόν μου βλασφημεῖ, μὴ ὁμολογῶν αὐτὸν σαρκοφόρον; Ἀλλὰ μηδὲ γένοιτό μοι αὐτῶν μνημονεύειν, μέχρις οὗ μετανοήσωσιν εἰς τὸ πάθος, ὅ ἐστιν ἡμῶν ἀνάστασις.

[3]) Ep. ad Magn. c. 9.

Sollte übrigens in betreff des hohen Alters des Doketismus noch eine Ungewißheit bestehen, so muß das, was wir aus dem Munde des Evangelisten Johannes über dieselbe Erscheinung vernehmen, vollends den letzten Zweifel zerstreuen. Schon das „*Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*“ im Prolog scheint doch wie absichtlich gewählt, um den erwähnten Irrtum in seiner ganzen Grund- und Haltlosigkeit zu zeigen. Warum wählt Johannes den Ausdruck „*σάρξ*“, da *ἄνθρωπος* an sich viel näher liegt? Ist es nicht eben die „*σάρξ*“, deren sich der doketische Soter bei der Taufe am Jordan „entkleidete“ (*ἀπεξεδύσατο*)?[1]) Und wollte damit der Apostel nicht vor aller Welt seinen Glauben an die wirkliche Leiblichkeit des Erlösers bekennen? Warum sagt er „*ἐγένετο σάρξ*“ und nicht *ἔλαβε σάρκα*? Doch offenbar, um eine dogmatische Antithese gegen jene zu formulieren, welche ihren Soter nur auf kurze Zeit Fleisch aus der Jungfrau annehmen lassen, von einer hypostatischen Vereinigung aber, welcher Begriff eben in dem „*γενέσθαι*“ liegt, nichts wissen wollen, und haben nicht eben dies die Doketen gelehrt?[2]) Und wenn wir gar noch die so nachdrucksame Bezeugung der betastbaren Leiblichkeit des Herrn[3]) vernehmen, wenn wir von Verführern lesen, welche „nicht glauben, daß Jesus im Fleische gekommen sei“,[4]) und wenn die Behauptung, daß Jesus Christus nur im Wasser, nicht auch im Blute erschienen sei,[5]) als vollständig unwahr von Johannes ganz entschieden abgewiesen wird und die sühnende Bedeutung des Blutes Christi immer wieder und wieder im feierlichsten Pathos vorgetragen wird,[6]) wenn endlich dieselben Sätze bei den Schülern des Johannes wiederkehren,[7]) so haben wir in ihnen eine ganze Wolke von Zeugen

---

[1]) Philosoph. a. a. O.

[2]) Vgl. oben S. 57.

[3]) 1. Joh. 1, 1.

[4]) 2. Joh. 7.

[5]) 1. Joh. 5, 6 vgl. das Seite 56 f. über die Doketen Gesagte.

[6]) 1. Joh. 1, 7; 2, 2; 3, 5; 4, 10. Wollte man noch darauf ein Gewicht legen, daß in der Apokalypse der doketischen Ansicht keine Erwähnung geschieht, so hat schon Thiersch (a. a. O. S. 277) dagegen mit Recht bemerkt, daß sich dieses Stillschweigen zur genüge daraus erklären lasse, daß es überhaupt weniger die Bestimmung derselben sei, dogmatische und theoretische als praktische und ethische Verirrungen zu rügen.

[7]) Polycarp. ad. Phil. c. 7: Πᾶς γὰρ ὁ μὴ ὁμολογῶν, Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστιν (cf. 1. Joh. 4, 2. 3) καὶ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ τὸ

nicht nur für den Glauben der Kirche an die Menschheit Jesu, sondern auch für den geschichtlichen Bestand von Irrlehren, gegen welche diese Sätze wenn nicht polemisch, so doch antithetisch gerichtet sind. Für diesen thatsächlichen Bestand von Irrlehren solcher Art im Zeitalter der Apostel haben wir aber auch Zeugnisse der Geschichte selbst.

Es läßt sich nämlich nachweisen, daß die ältesten hervorragenden Repräsentanten des Gnostizismus, und zwar in seiner doppelten Form als judenchristlicher und heidenchristlicher oder doketischer Gnostizismus, noch gut in's erste Jahrhundert hineinreichen, also mit dem apostolischen Zeitalter zusammenfallen. Wir meinen hier den Cerinthus, Saturninus, Basilides, Karpokrates, die Ebioniten und Nazarener.

Der Kritik, welche die Authentie der johanneischen Schriften und besonders des ersten Briefes bestreitet, in dem sich so unzweifelhafte Beziehungen zur „Gnosis" vorfinden, ist es natürlich vom höchsten Interesse, diese geschichtlich bekannten Gnostiker über das erste Jahrhundert hinauszurücken, um so realen Boden für ihre Hypothese zu finden, es wird sich aber zeigen, wie gewaltsam bei einem solchen Versuche gegen die geschichtliche Wahrheit vorgegangen wird.

B. Die einzelnen Gnostiker.

§ 6. Die ältesten Gnostiker, ihr Zeitalter.

Was zunächst Cerinthus betrifft, so ist er ganz unzweifelhaft ein Zeitgenosse des Johannes.

Johannes schrieb nach der einstimmigen Tradition des frühesten Altertums sein Evangelium gegen Cerinthus,[1] und ebenso einstimmig ist als geschichtliche Thatsache verbürgt seine Begegnung mit Cerinth in Ephesus.[2])

μαρτύριον τοῦ σταυροῦ ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν · καὶ ὃς ἂν λέγῃ μήτε ἀνάστασιν, μήτε κρίσιν εἶναι, οὗτος πρωτότοκός ἐστι τοῦ διαβόλου. Ignat. ad Smyrn. l. c. Ignat. ad Ephes. c. 7: Εἷς ἰατρός ἐστιν, σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γέννητος καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος Θεός (1. Joh. 4, 2) ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ Θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν.

[1]) Hieronym. Prolog. in comment. sup. Matth., vgl. Schegg, Johannes-Evangelium I, 41.

[2]) Iren. adv. haer. l. III, c. 3, n. 4; Euseb. H. E. l. III, c. 28; l. IV, c. 14; Theodoret. Haer. Fab. l. II, c. 3.



Cerinth war vom Judentum zum Christentum übergetreten,[1] hatte sich am anfange seiner Bekehrung als einer der leidenschaftlichsten und heftigsten Judenchristen benommen und soll insbesonders unter denen gewesen sein, welche dem Petrus (Act. 11, 3) und Paulus (Act. 15, 2; Gal. 2, 3) opponiert hatten,[2] scheint sich aber später in die Träumereien der alexandrinischen Philosophie verloren zu haben.[3]) Nach Hippolyt[4]) hat er auch wirklich in Alexandria seine Bildung erhalten.

Cerinth leugnet die Schöpfung der Welt durch Gott,[5]) spricht von einem „unbekannten Vater",[6]) von einem Äon, der sich auf Jesus bei der Taufe als Christus herabsenkte und dann bei ihm verblieb bis zum Beginn des Leidens, wo er ihn wieder verließ.[7])

Dieselbe christologische Auffassung wenigstens dem Grundgedanken nach begegnet uns bei Basilides in seinem von Hippolyt uns erhaltenen Systeme,[8]) welchem die Priorität gegenüber dem des Irenäus zuerkannt wird.[9]) Hier wie dort ist Jesus der Sohn Mariens, hier wie dort Christus ein Äon, der sich bei der Taufe mit Jesus verbindet, aber nur in Weise einer dynamischen Einwirkung. Diese Vereinigung dauert nur eine Zeit lang, so lange bis der „unbekannte Gott" verkündet ist und Jesu Leiden beginnt.

Offenbar ist dieser nicht zu verkennende Parallelismus ein bemerkenswertes Moment bei der Untersuchung über das Alter des Basilides. Mag sich Basilides an Cerinth oder umgekehrt Cerinth an Basilides in seiner Soteriologie angelehnt haben, was im Zusammenhange mit dem von Hippolyt verbürgten Aufenthalt Cerinths in Ägypten beziehungsweise Alexandria wahrscheinlicher ist, jedenfalls steht die Gleichzeitigkeit dieser beiden Häretiker außer Zweifel, um so

---

[1]) Epiphan. Haer. 28 n. 2. 13.

[2]) Epiphan. l. c.

[3]) Theodoret l. c. und c. 14.

[4]) Philosoph. VII, 33. Der Ausdruck „Αἰγυπτίων παιδείᾳ ἀσκηθείς" läßt doch wohl nur auf Alexandria schließen; vgl. Döllinger, Hippolytus und Kallistus S. 308.

[5]) Iren. adv. haer. l. I, c. 26.

[6]) Hippolyt hat γνωστὸν πατέρα; jedenfalls ist „ἄγνωστον πατέρα" zu lesen.

[7]) Iren. l. c. Philosoph. l. c.

[8]) Philosoph. VII, 14—28.

[9]) Funk, Tüb. Quartalschrift 1881, S. 279 ff. Kirchenlexikon, II. Aufl. Art. Basilides.

mehr, wenn wir damit in Verbindung bringen, was Hippolyt noch weiters über Basilides berichtet. Er erzählt nämlich von ihm, er habe die Lüge erfunden, Mathias habe ihm geheime mündliche Mitteilungen gemacht, die derselbe ganz für sich aus dem Munde des Herrn vernommen.[1]) Basilides war aber ein zu kluger Kopf, als daß er nicht eingesehen hätte, wie eine solche Behauptung nur dann Glauben finden könne, wenn wenigstens einige innere Wahrscheinlichkeit ihr anhange; eine solche wäre aber von vorneherein ausgeschlossen geblieben, wenn Basilides später als Mathias gelebt hätte.

Wenn ferner nach Clemens Alex.[2]) Basilides sich rühmte, ein Jünger des Glaukias, eines angeblichen Dollmetschers des Apostels Petrus, zu sein, so geht auch diese Nachricht von der Voraussetzung aus, daß Basilides entweder noch ein Zeitgenosse der Apostel war oder wenigstens doch in das erste Jahrhundert herüberragte. Petrus starb bekanntlich schon im Jahre 67. War Glaukias wirklich der Dollmetscher des Petrus, worüber allerdings weitere Nachrichten fehlen, so hatte er diese Stelle jedenfalls erst in reiferen Jahren bekleidet und darum das zweite Jahrhundert wohl kaum mehr erlebt und wenn auch, so doch jedenfalls keine Schüler mehr herangebildet.

Ein weiteres Beweismoment gibt uns Epiphanius in die Hand.

Nach seiner Angabe[3]) trat nämlich Valentinus einige Zeit nach Basilides auf; Valentinus starb aber um das Jahr 158; denn Ire-

---

[1]) l. VII, c. 20 ed. Miller. Βασιλείδης τοίνυν καὶ Ἰσίδωρος ὁ Βασιλείδου παῖς γνήσιος καὶ μαθητὴς, φησὶν εἰρηκέναι Ματθίαν αὐτοῖς λόγους ἀποκρύφους, οὓς ἤκουσε παρὰ τοῦ Σωτῆρος κατ᾽ ἰδίαν διδαχθείς. cf. Hofstede de Groot, Basilides als erster Zeuge u. s. w. S. 4.

[2]) Strom. 7, 17. Was Clem. Alex. an dieser Stelle noch weiter anführt, daß nämlich zur Zeit Hadrians (117—138) gewisse Häretiker sich bemerklich machten, die bis zur Zeit des Antoninus (138—161) gelebt hätten, nämlich Basilides, Valentinus, Marcion und Simon Magus, so kann dies jedenfalls nur so verstanden werden, daß um diese Zeit die genannten Häresien zur vollsten Entwicklung gediehen, nicht aber, daß sie erst ins Leben traten; denn bekanntlich war Simon Magus um diese Zeit ja schon längst tot. Überhaupt ist die ganze Stelle entweder korrupt oder es hatte ihn sein Gedächtnis ganz gewaltig getäuscht; anders läßt sich folgender Satz nicht erklären: Μαρκίων γὰρ κατὰ τὴν αὐτὴν αὐτοῖς ἡλικίαν γενόμενος ὡς πρεσβύτης νεωτέροις συνεγένετο. Μεθ᾽ ὃν Σίμων ἐπ᾽ ὀλίγον κηρύσσοντος τοῦ Πέτρου ὑπήκουσεν. Also der gerade um 100 Jahre jüngere Marcion war vor Simon Magus!

[3]) Haer. 31, 2.

näus sagt von ihm *παρέμεινεν ἕως Ἀνικήτου*,[1]) was wieder zu dem Schlusse berechtigt, daß die Lebenszeit des Basilides noch großenteils dem ersten Jahrhundert zufiel. Hieronymus überhebt uns vollends jedes Zweifels in seiner Schrift gegen die Luciferaner, indem er Basilides ausdrücklich als Häretiker der apostolischen Zeit aufführt.[2])

Wenn endlich Johannes Damascenus[3]) uns von einer Begegnung zu erzählen weiß, welche einmal zwischen Johannes und Basilides stattgefunden habe und wobei Basilides auf die Frage: „Kennst du mich?" die Antwort erhalten habe: „Jawohl kenne ich dich, du Erstgeborner des Satans" — so beweist diese Anekdote troß ihres unhistorischen Inhaltes[4]) doch soviel, daß Johannes Damascenus — und in seiner Anschauung reflektierte sich wohl die Anschauung seiner Zeit — den Basilides für einen Zeitgenossen des Evangelisten hielt.

Sind wir auf diese Weise genötigt, Basilides noch gut dem ersten Jahrhundert zuzuweisen,[5]) so gilt dasselbe von Saturninus und Karpocrates. Hippolytus,[6]) Eusebius, Epiphanius sprechen sich einstimmig dahin aus, daß Saturninus, Karpocrates[7]) und Basilides Zeitgenossen seien. Wir haben auch keinen Grund, solch kompetenten Zeugen gegenüber eine andere Ansicht zu vertreten. Speziell in betreff Saturnins ist die Ansicht wohl begründet, daß er noch älter als Basilides sei,[8]) wenigstens seine Thätigkeit früher begonnen habe.

---

[1]) Adv. haer. l. III, c. 4 n. 3. παραμένειν hat bei Irenäus immer die Bedeutung von leben überhaupt; so sagt er z. B. von Policarp: ἐπὶ πολυ παρέμεινεν (adv. haer. l. 3, c. 3, n. 4). Aus Irenäus wissen wir ferner, daß Valentinus im Jahre 141 nach Rom kam und etwa 3 Jahre später unter dem Pontifikate Pius I. mit seinen häretischen Ansichten an die Oeffentlichkeit trat (ἤκμασε δὲ ἐπὶ Πίου).

[2]) Dialog. c. Luciferan. n. 23.

[3]) I. Parallel. 12.

[4]) Irenaeus (adv. haer. l. III, c. 3, n. 4) erzählt dasselbe von Polycarp und Marcion. Hieron. Cat. Vir. Illustr. c. 17.

[5]) Hofstede de Groot nimmt den Zeitraum von 65—135 für ihn in Anspruch; a. a. O. S. 8.

[6]) Philosoph. VII, 27. Σατουρνεῖλος δέτις συνακμάσας τῷ Βασιλείδῃ κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον. Epiphan. Haer. 23 cf. Haer. 31, Theodoret l. I, c. 5.

[7]) Euseb. (H. E. l. IV, c. 7), Epiphan. (haer. 31, 1 und 2), Theodoret (l. I, c. 5) sagen einstimmig, daß Carpocrates ein Zeitgenosse des Basilides war.

[8]) Irenäus und die anderen Häreseologen nennen Saturninus immer vor Basilides, und (Pseudo-) Tertullian behauptet positiv, daß Basilides nach ihm erst aufgetreten sei. (De praescr. c. 46). Vgl. auch Tillemont Memoires etc. tom II, p. 100.

Mehr Schwierigkeit bietet die Untersuchung über die *Ebioniten*. Schon in betreff des Namens ist man bis zur Stunde nicht zur vollen Klarheit gekommen. Während Tertullian,[1] Epiphanius,[2] Pacianus,[3] Philastrius[4] und andere an der historischen Realität eines Ebion festhalten, fassen Origenes und Eusebius diesen Namen als Kollektivnamen von אֶבְיוֹן arm und zwar entweder weil die unter diesem Namen verstandenen Häretiker eine zu geringe Meinung von Jesus Christus hatten[5] oder weil sie an dem armseligen Gesetz noch hingen[6] oder auch weil sie meistens der ärmeren Klasse angehörten.[7] Irenäus[8] widmet den Ebioniten eine ganz kurze summarische Besprechung; von einem Ebion weiß er nichts. Ihm schließt sich Hippolyt wortgetreu an.

Diese Deutung des Namens macht uns mit den zwei Hauptirrtümern der Ebioniten bekannt. Einerseits erkannten sie die Erhabenheit des Christentums über dem Judentum nicht an, forderten die Beobachtung des mosaischen Gesetzes als conditio sine qua non zur ewigen Seligkeit und anderseits waren sie immer noch in der beschränkten Vorstellung eines Messias als eines puren Menschen befangen. Sie waren also aus dem ächten landsässigen Judentum herausgewachsen, das die messianische Zukunft sich nicht anders denken konnte als eine Zeit der Befreiung aus dem heidnischen Joche und das von einer grundsätzlichen Übertragung der dem Volke Israel gegebenen Verheißungen auf die Heidenwelt nichts wissen wollte und überhaupt die Bekehrung der Heiden am liebsten bis an das Ende der Zeiten hinausgerückt hätte. Wir haben schon früher gesagt, daß dieser Partikularismus, der dem jüdischen Nationalstolze so sehr entsprach, den Gegensatz zwischen Juden- und Heidenchristen hauptsächlich schuf, welcher dann zum offenen Bruche wurde, als die Pseudognosis sich seiner bemächtigte. Hier an den Ebioniten hätten wir nun die

---

[1]) De Praescr. c. 33.

[2]) Haer. 30, 17.

[3]) Ep. I ad Sempron.

[4]) Haer. 37.

[5]) Origen. de Principiis l. IV: Οὐκ ἐλαμβάνομεν ταῦτα ὡς οἱ πτωχοὶ τῇ διανοίᾳ Ἐβιωναῖοι, τῆς πτωχείας τῆς διανοίας ἐπώνυμοι.

[6]) Euseb. H. E. III, 27.

[7]) Epiphan. Haer. 30, 17.

[8]) Adv. haer. l. I, c. 26 (al. 25) n. 2; Philosoph. VII, 34.

ersten aber auch schroffsten Repräsentanten dieser judenchristlichen Richtung. Da die Keime dazu sich schon sehr früh entwickelten, so müssen die Ebioniten jedenfalls dem ersten Jahrhundert noch angehören und darüber sind auch die kompetenten Zeugen einig, nur in der näheren Bestimmung des Zeitpunktes innerhalb des ersten Jahrhunderts herrscht eine Abweichung. Einige nämlich führen ihren Ursprung sogar bis auf Thebutis[1]) zurück, von dem Hegesippus[2]) erzählt, daß er wegen verletzten Ehrgeizes (er wollte nach dem Tode des Jakobus Justus Bischof von Jerusalem werden; es wurde ihm aber Simeon vorgezogen) der Erste war, welcher eine eigentliche sektiererische Partei, die aber noch im Stillen wirkte, um sich gebildet hatte. Andere lassen ihren Ursprung mit der durch den Prokurator Gessius Florus veranlaßten Auswanderung der Christen nach Pella, Peräa, Decapolis und Syrien (68 p. Ch.) zusammenfallen,[3]) und diese Ansicht hat das für sich, daß sich nach ihr die ganze Entwicklung des Ebionitismus am leichtesten erklären läßt. Dort an den stillen Ufern des toten Meeres, wo die Essener schon seit alter Zeit wohnten, empfing das Heimweh der ausgewanderten Judenchristen nach den Sitten und Gebräuchen der vaterländischen Religion neue Nahrung. Die Essener, welche durch ihre Anhänglichkeit und Standhaftigkeit gegen das Gesetz selbst bei den Rechtgläubigen Bewunderung erregten,[4]) waren für sie ein begehrenswertes Vorbild. Ihre Sittenstrenge,[5]) ihr thätiges und arbeitsames Leben,[6]) die Ordnung und hohe Regelmäßigkeit, die

---

[1]) Er stand an der Spitze der judenchristlichen Partei, was wohl das „καὶ αὐτὸς ἦν ἐν τῷ λαῷ“ andeutet. Euseb. l. c.

[2]) Apud Euseb. l. IV, c. 22. Ἄρχεται δ' ὁ Θέβουθις διὰ τὸ μὴ γενέσθαι αὐτὸν ἐπίσκοπον, ὑποφθείρειν (τὴ Ἐκκλησίαν). Bezeichnend ist, daß der Übersetzer ὑποφθείρειν mit occulto vitiare gibt, was ganz zu unserer oben (S. 37) vorgetragenen Ansicht über die von den ältesten Häretikern gepflogenen Heuchelei und Geheimthuerei paßt.

[3]) Epiphan. Haer. 30 p. 2.

[4]) Vgl. Döllinger, Heidentum und Judentum S. 759.

[5]) Philo (Quod omnis probus liber § 12, 13 (Op. II, 457 ff.) rühmt an ihnen „τὴν παρ' ὅλον τὸν βίον συνεχῆ καὶ ἐπάλληλον ἁγνείαν“; ferner lobt er ihre Enthaltung von Geldgier, Ehrgeiz, Genußsucht, ihre Beharrlichkeit, Genügsamkeit, Einfachheit, Zufriedenheit, Bescheidenheit, Gesetzlichkeit, Beständigkeit, ihr Wohlwollen und ihre Redlichkeit.

[6]) Haneberg leitet davon ihren Namen ab, indem er ihn in Verbindung bringt mit עֲשָׂאִין „die Thätigen“. Geschichte der biblischen Offenbarung. 4. Aufl. S. 561.

alle ihre Einrichtungen auszeichneten, ihre erhabene Gottesliebe, die alles Gute auf die Gottheit zurückführte,[1]) ganz besonders aber ihr stark ausgeprägter Gemeinsinn[2]) machte einen überwältigenden Eindruck auf diese Judaisten und ließ ihnen ihre väterliche Religion wieder in neuem Glanze erscheinen.

Gerne traten sie mit ihnen in nähere Beziehung, ohne gerade eine vollständige Vermischung anzustreben; vielmehr wollten sie sich die christliche Eigentümlichkeit neben der Treue zum jüdischen Gesetz[3]) wahren. Auf ein solches Gemenge von Judentum und Christentum paßte natürlich weder der eine noch der andere Name, das fühlten sie und darum wählten sie den Namen „Ebioniten", wohl wegen ihrer freiwilligen Armut, der sie sich wie die Essener hingaben,[4]) und so wäre allerdings die Erklärung, welche Epiphanius dem Namen gibt, die richtigste.

Eine Sekte, deren Lehrgebäude aus so ganz heterogenen Elementen zusammengesetzt ist, konnte sich natürlich in dieser Form für die Dauer nicht halten. Es war nach jeder Seite eine Halbheit und bedurfte deshalb zum allmählichen Niedergang keines besonders dringenden Anlasses. Schwankende Charaktere sind fremdem Einflusse ganz besonders zugänglich. Und unter einem solchen Einflusse standen die

---

[1]) Philo l. c. führt den Satz τὸ πάντων μὲν ἀγαθῶν αἴτιον, κακοῦ δὲ μηδενὸς εἶναι τὸ θεῖον gleichsam als Schiboleth der Essener an.

[2]) Philo l. c. „Kein Essener hat ein Haus, das nicht allen mitgehörte. Sie wohnen truppenweise (κατὰ θιάσους) und üben große Gastfreundschaft gegen die Gesinnungsgenossen (ὁμοζήλους); — eine Vorratskammer (ταμεῖον), ein Aufwand (δαπάναι) für alle; gemeinsame Kleider und Nahrung bei gemeinsamen Mahlzeiten. Was jeder täglich verdient, behält er nicht für sich, sondern gibt es zum gemeinsamen Gebrauche hin." Vgl. Hilgenfeld, die Essäer, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1882. 3. Heft S. 273.

[3]) Daß manche von ihnen noch weiter gingen und das christliche Gesetz geradezu dem jüdischen unterordnen wollten, beweist ihre heftige Controverse gegen Paulus. Sie wollten durchaus nicht von der Ansicht lassen, daß Paulus durch seine Predigt unter den Heiden das Evangelium profaniert habe, daher ihre tiefe Abneigung gegen diesen Apostel, die so weit ging, daß sie die Nachrede aufbrachten, Paulus sei Hellene von Geburt gewesen und habe sich nur beschneiden lassen um der Tochter des Hohenpriesters willen; weil er aber vom Vater verschmäht wurde, habe er aus Rache sich der Religion Jesu zugewandt. Vgl. Iren. adv. haer. I, 10. Hieron. in Matth. XII. Epiphan. haer. XXX, 16. 25.

[4]) Vgl. Hefele, Art. Ebioniten im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte. I. Auflage. Vgl. auch Hefele, Tüb. Qu.-S. 1847 S. 514.

Ebioniten mehr als alle anderen Häretiker. Zuerst waren es die Essener und dann die Gnostiker, welche an ihnen die empfänglichsten und bereitwilligsten Gefäße für ihre Ideen fanden. Hatten die Essener die Propheten[1]) mit Gleichgiltigkeit behandelt, so gingen die Ebioniten noch weiter, nämlich zur vollen Verachtung.[2]) Die schwache Stütze, die ihre anfängliche Sittenstrenge am mosaischen Gesetze fand, fiel, sobald die Gefahr der Versuchung nahte, und diese Gefahr zeigte sich gar bald in der üppigen Gestalt des Gnostizismus, mit dem die Ebioniten schon sehr früh in Berührung kamen und dessen Einfluß sie sich in einer Weise überließen, daß sie gar bald in Lehre und Sitte als Zweig desselben erschienen. Ihre Christologie wurde zum reinen Abklatsch der cerinthischen Mythe[3]) und ihre sittlichen Begriffe sanken zum anrüchigsten Antinomismus herab.[4])

Neben den Ebioniten machte sich zu gleicher Zeit noch eine andere ähnliche Richtung geltend, die aber erst Epiphanius als christliche Sekte anführt, — es sind die Nazarener. Sie hatten mit den Ebioniten die zähe Anhänglichkeit an das alte Gesetz und die jüdischen Gebräuche (Beschneidung, Feier des Sabbat u. s. w.),[5]) sowie das tiefe Nationalgefühl gemein. Epiphanius sagt von ihnen auch, daß sie mit besonderer Vorliebe an der hebräischen Sprache hingen.[6]) Sie anerkannten auch nur das in syrisch-chaldäischer Sprache aber mit hebräischen Buchstaben geschriebene sogenannte Evangelium *καθ' Ἑβραίους*.[7]) Dieser kleine Zug kennzeichnet zur genüge den partikularistischen Standpunkt dieser Sekte. Schon sehr früh waren die hellenischen

---

[1]) Sie kannten eigentlich nur Moses; an ihm hingen sie mit unbegrenzter Verehrung; wer seinen Namen lästerte, wurde mit dem Tode bestraft. Vgl. Döllinger a. a. O. S. 756.

[2]) Burton Lectures upon the Ecclesiastical History. Vol. I, p. 351: „They treated the writings of the prophets with contempt, and denied their inspiration."

[3]) Philosoph. X, 22: Εβιαιωναῖοι δὲ τὸν μὲν κόσμον ὑπὸ τοῦ ὄντος θεοῦ γεγονέναι λέγουσι, τὸν δὲ Χριστὸν ὁμοίως Κηρίνθῳ.

[4]) Epiphan. 30, p. 2. Τὰ νῦν δὲ ἀπηγόρευται παντάπασιν παρ' αὐτοῖς παρθενία τε καὶ ἐγκράτεια.

[5]) Epiphan, haer. 29, 7.

[6]) Epiphan. l. c. Ἑβραικὴν δὲ διάλεκτον ἀκριβῶς εἰσιν ἠσκημένοι.

[7]) Hieron. contra Pelag. 3, 2; cf. Credner, Beiträge zur Einleitung Bd. I, S. 395. Hieronymus, welcher einen Nazarener zum Lehrer in der hebräischen Sprache hatte, hatte eine Abschrift von diesem „Evangelium" genommen. (De Vir. Illustr. c. 3.) Gerade dieses Buch liefert einen nicht uninteressanten Beitrag zur

Anhänger der mosaischen Religion durch eine ansehnliche Kolonie in Jerusalem vertreten. Von den 480 Synagogen, welche nach rabbinischer Überlieferung zur Zeit Christi in Jerusalem bestanden, hatten sie drei (Act. 6, 9), andere vermuten noch mehr, inne. Zwischen diesen Hellenisten und syro-chaldäisch redenden Juden war aber nie eine volle Eintracht; mancherlei Kämpfe beunruhigten die Stadt, so insbesonders auch in den Jahren 50—60 n. Chr. Das lag in der Verschiedenheit der nationalen Eigentümlichkeiten, daher die Aufstände in Cäsarea, wo die Griechen Herren über die Hebräer wurden,[1]) zu Tiberias, wo die Hebräer siegten und eine vollkommene Niederlage unter ihnen anrichteten, Josephus sagt sogar *πάντας τοὺς ἐνοικοῦντας Ἕλληνας.*[2]) Einen interessanten Vorgang aus dieser Zeit hat uns die Apostelgeschichte (Act. 22, 2) aufbewahrt. Als Paulus am Pfingstfeste 59 in Begleitung eines Griechen Trophimus in Jerusalem erschien, erregte er das Mißfallen der Juden dermaßen, daß einige sogar Hand an ihn legten, und beinahe wäre er auch ein Opfer der Volkswut geworden, hätte nicht der römische Oberst gerade im rechten Momente sich seiner angenommen. Die Juden ließen von der Mißhandlung ab, aber das Schreien und Lärmen dauerte fort, bis Paulus vor die Menge trat und sie in hebräischer Sprache anredete, da legte sich der Lärm.

Ja, eine solche Abneigung bestand zu dieser Zeit gegen die griechische Sprache, daß man sie sogar auf die griechische Bibel übertrug und den Vätern verboten wurde, ihre Söhne griechisch lernen

---

Lösung der Frage nach dem Alter und Entstehen der Nazarener. Nicht erst Hieronymus hat ihr „Evangelium" gekannt, seine Kenntnis reicht bis in die Tage der Apostel oder jedenfalls Apostelschüler. Ignatius der Martyrer erwähnt in dem Briefe an die Smyrnäer (Kap. 3) einiger Worte Jesu, die in unsern Evangelien nicht vorkommen, sondern wie Hieronymus (De Vir. Illustr. c. 16) behauptet, dem Evangelium der Nazarener entnommen sind. Mithin gehört das Buch, wenn nicht den Tagen der Apostel selbst, so doch bestimmt der Apostelschüler an. Wir dürfen also mit voller Unbefangenheit die Nachricht des Epiphanius hinnehmen, daß die Nazarener entweder kurz vor oder nach den Cerinthianern, jedenfalls aber um dieselbe Zeit aufgetreten seien.

Sepp (Jerusalem und das hl. Land II, 348 f.) will meinen, daß die Nazarener dem Namen nach noch heute fortbestehen und zwar in der Sekte der Nasairer, welche in Banias und zwei nahe gelegenen Dörfern, zu el Gabschar und Zaura, auch im Norden des Libanon bis Antiochia hinauf wohnen.

[1]) Bell. Jud. L. II, c. 14, n. 4.

[2]) Vita Josephi c. 12.

zu lassen.[1]) Das alte gläubige, konservative Judentum ahnte wohl die Gefahr, welche dem Judentum aus dem Hellenismus erwachsen konnte. Die Erinnerung an die Zeit des syrischen Antiochus Epiphanes (170 v. Chr.), wo der Zeus Olympios mitten in der Stadt Jehova's seine schändlichen Orgien feierte (1. Macc. 1, 11 f.), war noch nicht erloschen, daher der Widerstand gegen das Eindringen des Hellenismus selbst in der Form des Gesetzes und die Verachtung, mit der man auf die heidnische Sprache herabsah. Diese Gesinnung trug sich mit allen Momenten auch auf die christliche Gemeinde über und so erfahren wir schon sehr früh von einem Zwiste zwischen den Hebräern und den Griechen innerhalb derselben (Act. 6, 1 ff.), in welchem sich die letzteren behaupteten. Sie war ganz die Frucht des ausgeprägten Nationalgefühls, wie es besonders auch den Nazarenern anhing, und insofern waren diese noch ganz Juden.[2]) Deshalb hat die Ansicht vieles für sich, daß die Nazarener eben wegen ihres in mancher Beziehung noch ächt jüdischen Gepräges ihren Namen gleichsam als Spottnamen und zum Unterschied von jenen Judenchristen trugen, welche nach erlangter besserer Einsicht das Joch des mosaischen Gesetzes vollständig abgeschüttelt hatten.[3])

So waren also auch die Nazarener wie die Ebioniten dem Gefühle nach noch sehr jüdisch angelegt, wenn sie auch nach außen den christlichen Glauben bekannten und zwar, wie uns wenigstens Hieronymus,[4]) vielleicht auf Origenes[5]) gestützt, versichert — ganz korrekt und ohne gnostische Färbung. Noch ungünstiger urteilt Epiphanius,[6]) der seinen Zweifel an ihrer Rechtgläubigkeit in christologischer Hinsicht sehr durchblicken läßt. Er wisse eigentlich nicht, sagt er, in welchem Sinne sie Christus genommen, ob im Sinne Cerinths oder im echt kirchlichen Sinne. Wir möchten auch nicht zu große Stücke auf ihre vermeintliche Rechtgläubigkeit halten; denn wer wie sie an der Beschneidung, die nach dem Glauben des alten Testaments nur das Unterpfand der künftigen Erlösung und Heiligung war, so zäh

---

[1]) Vgl. Hug a. a. O. II, 41.

[2]) Epiphan. l. c. Τὰ πάντα δέ εἰσιν Ἰουδαῖοι παὶ ὀυδὲν ἕτερον.

[3]) Burton l. c. Vol. I. 350.

[4]) Ep. 74 ad Augustin. et Martian Tom. IV.

[5]) Orig. c. Cels.: Origenes unterscheidet die διττοὶ Ἐβιωναῖοι von jenen, welche die γένεσις παρθενική festhalten, ὁμοίως ἡμῖν. Jedenfalls sind unter diesen die Nazarener gemeint.

[6]) Epiphan. l. c.

fest hält, ist von dem Glauben an die Wirklichkeit der eingetretenen Erlösung nicht genug ergriffen, um Christus in seiner vollen messianischen Würde anzuerkennen.[1])

Wir haben somit eine Reihe von Namen vor uns, deren Träger mit dem Gnostizismus in unleugbarem Zusammenhange stehen, ja geradezu als Hauptrepräsentanten desselben gelten müssen, und die alle vom ersten Jahrhundert sich nicht trennen lassen, folglich noch Zeitgenossen des Apostels Johannes gewesen sind.

Steht aber dies fest, so ist die weitere Frage, ob Johannes in jenen Stellen seines Briefes, die offenbar antignostische Tendenz verraten, an diese Gnostiker gedacht hat, in dem Augenblicke entschieden, wo wir wissen, daß sie in denselben Gegenden lebten oder doch an solchen Orten sich aufhielten, die eine weitere Communication leicht ermöglichten. Dies Alles trifft nun bei den genannten Häretikern wirklich zu, wie wir im Folgenden nachzuweisen versuchen wollen.

§ 7. Alexandria, Antiochia, Ephesus, **Wirkungskreis** der ältesten Gnostiker.

1. Die ältesten Häreseologen, soweit ihre Schriften noch in unseren Händen sind, sind der Frage, inwieweit sich die Thätigkeit der frühesten Gnostiker räumlich ausdehnte, nicht näher getreten, sie begnügten sich meist mit einer einfachen Darstellung ihres häretischen Lehrinhalts, die oft recht summarisch ausfiel, und so erfahren wir über die persönlichen Lebensverhältnisse derselben gerade aus den ältesten Quellen soviel wie nichts. Dieses Moment darf bei der nachfolgenden Betrachtung nicht außer Acht gelassen werden. Soviel steht jedoch fest, daß die Häretiker ihre Wirkungskreise auf Orte verlegten, welche durch ihre natürliche Lage und politische Stellung leicht und schnell eine Kommunikation nach allen Seiten ermöglichten, und so sehen wir die berühmten Weltstädte: Alexandria, Antiochia und Ephesus, wo Handel, Kunst und Wissenschaft in gleicher Weise blühten, wo alles sich vereinigte, Bildung, Reichtum, religiöser Kultus, um ihren Glanz und Ruhm weit über die nächsten Grenzen hinauszutragen, wo eine Welt im Kleinen sich abspiegelte, wo Menschen von allen Farben und aus den entlegensten Zonen jahr aus jahr

---

[1]) Vgl. Reischl zu Gal. 5, 2.

ein hin und her wogten, wo alle Sprachen gehört und alle Sitten und Gebräuche zu einem bunten Mosaikbild mit dem herrlichsten Hintergrunde sich formten, zugleich als Centren aller häretischen Umtriebe.

2. Alexandria, die Königin der Städte, der Mittelpunkt des Welthandels[1]) und Sammelplatz aller Nationen, wo Griechen, Italier und Syrier, Araber, Libyer, Cilicier und Äthiopier ebenso vertreten waren wie Perser und Indier, war gewiß der günstigste Ort, um einer Lehre die größtmögliche Verbreitung nach allen Richtungen der Windrose zu sichern. Von hier aus hatte die griechische Philosophie ihren Siegeslauf durch die Welt genommen, von hier aus ihre überwältigende Herrschaft über den ganzen damaligen Zeitgeist bethätigt. Gewiß, nimmer hätte sich die sogenannte Alexandriner-Schule zur ersten Schule der Welt erschwungen ohne Alexandria. Basilides mochte sich also in seiner Rechnung nicht täuschen, daß, wenn er hier seinen Lehrstuhl errichtete, sein Name und seine Lehre in alle Länder getragen werde und bald Tausende sich mit Stolz zu ihr bekennen werden. Wie weit sie sich bestätigte, wissen wir allerdings nicht, aber schon der Umstand, daß Hippolytus sein Lehrsystem so eingehend würdigte, daß Basilides schon in frühester Zeit als Hauptbegründer des Gnostizismus galt,[2]) also jedenfalls zu den einflußreichsten Gnostikern[3]) zählte, und daß seine Sekte sich bis in das vierte Jahrhundert erhielt,[4]) läßt mit Recht auf eine Ausdehnung schließen, die weit über Ägypten hinaus reichte und sicher auch die Griechen in Kleinasien, besonders Ephesus, in den Kreis der Bewegung hineinzog. Zwischen Alexandria und den Küstenländern des mittelländischen Meeres bestand ja der lebhafteste Verkehr. Alexandria beherrschte das Mittelmeer fast ganz. In keinem Hafen liefen so viele Schiffe ein wie in Alexandria. Es war das Hauptemporium des mittelländischen Meeres und stand mit der halben Welt in Verbindung, und darum treffen wir Alexandriner allenthalben in Klein-Asien wie in Palästina. Der redegewandte

---

[1]) Vgl. Döllinger, Heidentum und Judentum S. 14.

[2]) Hieronym. De Vir. Ill. c. 21: Mortuus est Basilides a quo Gnostici in Alexandria temporibus Hadriani. — Wir ziehen die Leseart „Mortuus est“ dem moratus est vor, wie auch die dem Sophronius zugeschriebene griechische Übersetzung „mortuus est“ gelesen hat: Τελευτῶντος Βασιλείδου, Γνωστικοὶ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἐκλήθησαν κ. τ. λ. cf. Massuetus Diss. I Art. III De Val. Mag.

[3]) Funk, a. a. O.

[4]) Vgl. Huber, a. a. O. S. 35.

und klassisch gebildete Apollos,[1]) der in Ephesus das Evangelium predigte, war ein Alexandriner; Alexandriner gab es in Jerusalem so viele, daß sie eine eigene Synagoge[2]) hatten. Alexandrinische Schiffe begegnen uns an der Küste Lyciens,[3]) auf Malta,[4]) an der alten Hafenstadt Puteoli.[5]) Wer darum in Alexandria war, war mitten in den Weltverkehr hineingestellt, und wer in Alexandria lehrte, lehrte vor der halben Welt. Man würde sicher die Sekte des Basilides unterschätzen, würde man ihr nur eine lokale Bedeutung zuweisen. Sie hatte so gewiß ihre Anhänger in Klein-Asien, wie die alexandrinische Philosophie dort ihre begeistertsten Verehrer fand.

3. Aber auch Saturninus muß viele gläubige Ohren für seine phantastischen Träumereien gefunden haben; denn Eusebius spricht von Schulen, die er allenthalben in Syrien gegründet habe.[6]) Ihm waren aber auch dieselben Umstände günstig, wie Basilides. Dort in der herrlichen Antiochia Epidaphnes, dem Mittelpunkt griechischer Bildung und Wissenschaft,[7]) wo der dem Apollo und der Diana geweihte, nur durch den Fluß Orontes von der Stadt getrennte Lusthain Daphne Tausende aus allen Gegenden anzog und wo das Hin- und Herfluten der Menschenmassen das ganze Jahr währte, wo es nie an Neuigkeiten, nie an aufregenden Scenen fehlte, war der dankbarste Boden für Schwärmer und Agitatoren. Und beides vereinigte Saturnin an sich. Schlau genug,[8]) um die Christen nicht von sich zu stoßen, erheuchelte er eine überstrenge schwärmerische Ascese, dagegen schmeichelte

---

[1]) Act. 18, 24.

[2]) Act. 6, 9.

[3]) Act. 27, 6.

[4]) Act. 28, 11.

[5]) Act. 28, 14. Puteoli war für die alexandrinischen Schiffe die Hauptschiffstelle Italiens. Flottenweise fuhren sie in den Hafen ein. Von hier aus geschah der Warenverschleiß der Alexandriner nach ganz Italien.

[6]) H. E. l. IV, c. 7. Auch Tillemont liest διδασκαλεῖα für διδασκάλια. Il publia ses heresies à Antioche dont il était et établit les écoles de son impieté dans la Syrie. (Memoires pour servir à l'histoire eccles. tom. II, p. 99.)

[7]) Cicero pro Archia poëta c. 3 nennt Antiochia locum nobilem (celebrem urbem et copiosam) atque eruditissimis hominibus liberalissimisque studiis affluentem.

[8]) Epiphan. πολλήν τινα τέχνην καὶ ἐμπειρίαν πλάνης τῷ κόσμῳ παρεισήνεγκε. Haer. 23, p. 1.

er den Hellenen, indem er gegen den Judengott donnerte und ihn in den feindlichsten Gegensatz zu Christus brachte. So konnte er auf sichern Erfolg bei der leichtgläubigen und leichtsinnigen Menge besonders unter den Syrern rechnen, die in Folge ihres unruhigen Charakters immer auf Neues, Fremdes sannen,[1]) der Ausgelassenheit frönten und das Nachdenken anderen überließen. Und war sein Anhang auch nicht so groß wie der seines Zeitgenossen Basilides, so war er immerhin bedeutend genug, um gerechte Besorgnis zu erregen.

4. Den allergünstigsten Punkt hatte sich aber Cerinth auserwählt. Er war Lehrer in Ephesus.[2]) Ephesus war der wichtigste Handelsplatz in Klein-Asien; alle Fäden des Verkehrs liefen hier zusammen. Von hier aus suchte sich der Handel den Weg in das fernste Binnenland. Was Alexandria für das Mittelmeer, das war Ephesus für das ägäische Meer. Hier trieben sich alle Nationen durcheinander, ganz Asien traf sich dort.[3]) Ein Lehrer, der hier seine Lehrthätigkeit entfaltete, durfte auf sichern Erfolg rechnen. Ein Auditorium, ebenso bunt als zahlreich aus „ganz Asien"[4]) herbeigeströmt, drängt sich um seinen Lehrstuhl und trägt seinen Namen und seine Lehre hinaus überall dahin, wo noch griechische Laute gehört werden, und so sehen wir in Ephesus Schulen von Philosophen, Rhetoren und Künstlern erblühen, aus denen die berühmtesten Namen hervorgingen. Thales, der Ruhm der Philosophen, Anaximenes und Anaximander, seine Schüler, haben hier mit den tiefsten Problemen des Lebens gerungen, hier beschloß Heraklit, der dunkle, der gewaltige Geist, der fünfzig Werke schrieb, der mit kühnem Stolze sich über alle, selbst die heiligsten Traditionen hinwegsetzte, sein einsames Leben. Parrhasius und Apelles haben hier ihre bewunderungswürdigen Werke erdacht, Agasias seinen borghesischen Fechter geschaffen, die Baukunst hatte sich ein unvergängliches Denkmal in dem weltberühmten

---

[1]) Vgl. Polybius 22, 26.

[2]) Irenaeus adv. haer. l. III. c. 3, n. 4. — Eusebius H. E. l. III, 28. — Epiphan. haer. XXIII.

[3]) Ephesus war zugleich Asyl- und vielbesuchter Wallfahrtsort. Hier war das uralte von ganz Asien (Act. 19, 27) verehrte Heiligtum der Diana mit dem neuen Tempel, zu dessen Bau fast die ganze hellenische Welt beitrug und der unter die sieben Wunderwerke der Welt gezählt wurde. Noch heute haben sich Überreste davon erhalten, die unser gerechtes Staunen erregen, stumme, erschütternde Zeugen heidnischen Aberglaubens, wie er nirgends prunkvoller und pompöser auftrat.

[4]) Vgl. Act. 19, 10, 26.

Tempel gesetzt und den Namen eines Hermokrates verewigt. Und was die große reiche Vergangenheit geleistet, das wirkte fort, in langen Traditionen bildend und weckend, und so blieb Ephesus bis in die christliche Zeit eine Stadt, angefüllt mit Kenntnissen, Philosophen und Rhetoren.[1]) Wir finden dort, wie bereits erwähnt, den fein gebildeten Alexandriner Apollos (ἀνὴρ λόγιος) als Lehrer, ebenso den Rhetor Tyrannos[2]) und wenn nun auch Cerinth uns hier als gefeierte Celebrität begegnet, so läßt sich allerdings die große Gefahr, die der jungen Kirche aus einem solchen Gegner und an einem solchen Orte erwachsen konnte, ahnen.

5. Ephesus, das „Auge Asiens", wie Plinius[3]) es nennt, war zu der Zeit, wo Cerinthus dort auftrat, bereits zum „lumen Asiae" in einer anderen, höheren Bedeutung als Mutterkirche der christlichen Gemeinden Klein-Asiens geworden. Ihre Gründung verdankt sie dem hl. Paulus. Paulus hatte sofort bei seinem ersten Besuche Ephesus als ein äußerst ergiebiges Arbeitsfeld erkannt. Seine politische Bedeutung als Hauptstadt der Provinz Asia und als Sammelpunkt eines beständig hin und her wogenden Menschenstromes, seine natürliche Lage, die Empfänglichkeit und Gelehrigkeit seiner Bewohner, die infolge ihres natürlich guten Willens für jede außerordentliche Erscheinung schwärmten, dünkten ihm als äußerst günstige Vorbedingungen zu einer reichen Saat. Deßhalb blieb er zwei Jahre dort und arbeitete mit rastlosem Eifer im Dienste des Evangeliums.

Es war eine fast übermenschliche Thätigkeit, welche der hl. Paulus in Ephesus entfaltete. Zwei volle Jahre predigte er täglich und zwar trotz der mannigfachsten Anfeindungen seitens der Juden[4]) und trotz des Hasses der Heiden, besonders gewisser „Geschäftsleute", Handwerker und Künstler, die aus dem Diana-Culte bisher ihren größten Gewinn gezogen hatten.[5]) Und nach Umlauf von zwei Jahren konnte Paulus sich rühmen, daß alle, die in Asia wohnten, Juden und Heiden, das Wort Gottes gehört[6]) und das Evangelium an Macht wie an Aus-

---

[1]) Philostrat. Apollon. 8, 8.
[2]) Act. 19, 9.
[3]) Plin. H. N. 5, 29, 31.
[4]) Act. 19, 9.
[5]) Act. 19, 23 ff.
[6]) Act. 19, 10.

dehnung bedeutend gewonnen habe.[1]) Ephesus wurde zum Mittelpunkte der neuen christlichen Bewegung und erlangte dadurch unter den Christen des Orients ein Ansehen, dessen sich keine zweite Stadt Asiens rühmen konnte. Hier verehrten sie ihre Mutterkirche, von hier empfingen sie Nachrichten über den Stand der christlichen Gemeinden anderwärts, hieher sandte Paulus durch Tychikus (2. Tim. 4,12) sein berühmtes Sendschreiben, den sogenannten Brief an die Ephesier, damit es von hier aus seinen Lauf durch alle Gemeinden Klein-Asiens nehme.[2]) Am Geiste und an der Stimmung der Muttergemeinde spiegelten sich die übrigen, ihr Eifer entzündete, ihre Standhaftigkeit ermutigte, ihre Tugenden begeisterten, umgekehrt waren aber auch ihre Fehler von den unheilvollsten Folgen begleitet, wirkten ansteckend, einschüchternd und entmutigend. So war der Einfluß, welchen das christliche Ephesus über das übrige Asien behauptete, von weitgehendster Bedeutung und so erklärt sich die besondere Vorliebe, welche Paulus für Ephesus beständig bewahrte,[3]) eine Vorliebe, die sich dann auch auf Johannes vererbte.

Hier in dieser Gemeinde, deren Werke, Tugenden, Mühen und Leiden der Herr mit öffentlichem Beifall lohnte,[4]) wollte Johannes im Kreise treuer, ergebener Jünger, die ihn wie einen Vater liebten und verehrten, sein thatenreiches Leben beschließen. Leider aber war es außer diesem für die Gemeinde so ehrenvollen Motive noch ein anderer Grund, der den Apostel zum bleibenden Aufenthalte in Ephesus bestimmte, die Sorge um die Reinerhaltung des gefährdeten Glaubens. Eine neue Zeit war angebrochen. Die Schlange der Häresie hatte ihr geheimes Versteck verlassen, frech und keck trat sie in die Öffentlichkeit;[5]) hier, dort, in Ephesus, Alexandria, Antiochia und deren Umgebung ist die Luft mit ihrem Gifthauche geschwängert, schon sind es „Viele" (1. Joh. 4,1), die ihr zum Opfer gefallen. Wo konnte Johannes ihre Bewegungen und Windungen besser beobachten, wo dem Fortschritt des Irrtums erfolgreicher nachspüren, wo schneller und leichter Kenntnis von all dem empfangen, was innerhalb der einzelnen christlichen Gemeinden vor sich ging, als eben hier in Ephesus?

---

[1]) Act. 19, 20.

[2]) Hug a. a. O. S. 349, Reithmayr a. a. O. S. 609.

[3]) Vgl. die rührende Abschiedsscene Act. 20, 31—38.

[4]) Apoc. 2, 2.

[5]) Vgl. S. 26 A. 2 und die Erklärung zu 1. Joh. 2, 19.

Ephesus, das einen so fortwährend lebhaften Verkehr mit Alexandria und Antiochia unterhielt, mußte auch den Apostel gerade mit diesen Weltstädten in beständigem Contacte erhalten, so daß er stets von allem, was sich dort zutrug, genau unterrichtet war. Was Hug[1]) in bezug auf Rom sagt, läßt sich mit gleichem Rechte von Ephesus behaupten. „Man müßte geradezu eine andere Welt erfinden, wollte man annehmen, daß die Christen in Ephesus von denen in Alexandria und Antiochia nichts gewußt hätten."

Hatte aber Johannes von den häretischen Umtrieben in Alexandria und Antiochia eben so gut gewußt wie von denen, die in seiner unmittelbaren Nähe, in Ephesus selbst, gemacht wurden, dann läßt sich doch von seinem Amtseifer, über den die Geschichte geradezu Staunenswertes berichtet,[2]) ganz sicher erwarten, daß er auch gegen derartige Versuche entschieden Stellung nahm.

Wir brauchen also nicht lange mehr zu fragen, wer die von Johannes in seinem ersten Briefe bekämpften „Antichristen" (1. Joh. 2, 18. 22: 4, 3) „Lügner" (1. Joh. 2, 22) und „falschen Propheten" (1. Joh. 4, 1) gewesen sind? Sobald erwiesen ist, daß ihre Lehrsätze eben dieselben waren, womit Cerinth, Basilides, Saturninus und die anderen gleichzeitigen Gnostiker, die Karpokratianer, Ebioniten (und Nazarener)[3]) die Christen verführen wollten (vgl. 1. Joh. 2, 26), ist auch die Frage entschieden.

Somit gestaltet sich unsere nächste Aufgabe von selbst zu einer Untersuchung über das Verhältnis des ersten Briefes des hl. Johannes zu den ältesten Gnostikern.

§ 8. Der erste Brief des hl. Johannes und die ältesten Gnostiker.

Vor allem ist es beachtenswert, daß keine apostolische Schrift so sehr das Gepräge antignostischer Tendenz an der Stirne trägt, wie der erste Brief des hl. Johannes.

---

[1]) Hug a. a. O. II, 80.

[2]) Vgl S. 15.

[3]) Daß Johannes auch von diesen letztgenannten Gnostikern, den Karpokratianern, Ebioniten (und Nazarenern) Kenntnis hatte, ist unzweifelhaft, denn zum Teil lebten sie in denselben Gegenden (Karpokratianer), zum Teil waren sie Natio-

Schon der häufige Gebrauch von *γινώσκειν* (zwanzigmal!) läßt auf diese Tendenz schließen; vollends klar aber tritt sie hervor, wenn man den limitierten Sinn dieses Wortes und die immer wieder und wieder betonte Abhängigkeit der Gnosis vom sittlichen Verhalten[1]) gegenüber dem Antinomismus der falschen Gnosis in's Auge faßt, der sich über alle sittlichen Pflichten hinwegsetzt, einen Unterschied zwischen Tugend und Laster nicht kennt und dem Pneumatiker, d. h. dem in die „Gnosis" Eingeweihten, alles gestattet, mag es auch noch so sehr gegen die sittliche Weltordnung sein nach dem schändlichen Grundsatze: „Wie das Gold im Unrate nicht rostet, sondern nur gemeines Erz, so kann der Pneumatiker unbedenklich thun, was dem Psychiker, dem Uneingeweihten zum Verderben gereichet." [2])

Gegen eine solche Zügellosigkeit und souveraine Verachtung jeder an Gesetze und Normen sich bindenden Sittlichkeit opponiert der Apostel mit der nachdrucksamen und entschiedenen Erklärung, „jede Sünde sei ein Unrecht, eine ausdrückliche Verneinung des göttlichen Willens (*ἀνομία*), [3]) wie umgekehrt jede Gesetzesverletzung eine wirkliche Sünde sei." [4])

Abgesehen von diesen allgemeinen Beziehungen zur „Gnosis'" begegnen uns in diesem Briefe noch spezielle und bestimmt-präzisierte Anknüpfungspunkte in denjenigen Formeln, welche auf die Christologie bezug nehmen. Es sind dies insbesondere:

1. Joh. 2, 22: „Wer ist ein Lügner, wenn nicht der, welcher leugnet, **daß Jesus ist der Christus?** Der ist der Antichrist, welcher leugnet den Vater und den Sohn."

1. Joh. 4, 2: „Darin wird erkannt der Geist Gottes; jeder Geist, welcher bekennt, daß Jesus ist der **im Fleische gekommene** Christus, ist aus Gott."

Deutlich erkennen wir aus diesen Stellen jene beiden Modifikationen

---

naljuden (Ebioniten und Nazarener), und konnte deshalb ihre Absonderung den Stammgenossen in Ephesus, Alexandria und Antiochia, Gemeinden, welche starke judenchristliche Beimischung hatten (vgl. Schegg, Jakobusbrief S. 4), nicht verborgen bleiben.

[1]) 1. Joh. 2, 29; 3, 6; 4, 6—8; 5, 2—3.

[2]) Iren. adv. haer. l. I, c. 6. n. 2.

[3]) 1. Joh. 3, 4.

[4]) 1. Joh. 5, 17.

des Gnostizismus, die wir oben[1]) als juden- und heidenchristliche Gnosis näher charakterisiert haben. Nach der einen ward Christus als wirklicher Mensch geboren und hatte als solcher vor den andern Menschen nichts voraus als einen höheren Grad von Tugend. Nach dieser Fassung kann von einer Identität Jesu und Christi keine Rede sein, nach ihr ist Jesus nicht der Christus. Nach der andern Modifikation ist Christus ein himmlisches Wesen, das aber eine persönliche Verbindung mit der menschlichen Natur niemals eingegangen ist noch eingehen kann, sondern nur scheinbar unter dem Namen Jesus als Mensch gelebt, nur scheinbar als Mensch gelitten hat und nur scheinbar gestorben ist, nach ihr ist also Jesus nicht **der im Fleische gekommene** Christus. Somit gruppieren sich die Gnostiker nach diesen beiden Theorien in eigentliche Doketen, bei denen das ganze leibliche Leben des Herrn in ein reines Trug- und Schattenbild sich auflöst und in uneigentliche Doketen, wenn wir nach dem Vorgange von Thiersch[2]) jene jüdischen Gnostiker so nennen dürfen, welche zwar an der Menschheit Christi festhielten, dagegen nur eine moralische Verbindung der göttlichen Natur mit der menschlichen annahmen.

Zu der ersten Gruppe nun gehört zweifelsohne Saturninus. Nach dem, was Irenäus[3]) und Hippolyt[4]) über sein Lehrsystem berichten, vertrat er den ausgeprägtesten Doketismus. Ausdrücklich erklärt er den Soter für ungezeugt, unkörperlich und unsichtbar, so daß er bloß dem Scheine nach Mensch geworden sei (*δοκήσει δὲ ἐπιπεφηνέναι ἄνθρωπον*).

Auch das System des Basilides, wenigstens in der von Irenäus[5]) überlieferten Form, hatte eine ganz entschieden doketische Färbung, in der es sich auch in der Folge erhielt.

---

[1]) Vgl. S. 54—60.

[2]) Thiersch, Versuch u. s. w. S. 241 f.

[3]) Iren. adv. haer. l. I, c. 24, n. 2.

[4]) Philosoph. l. VII. 28. Hippolyt liest hier fälschlich πατέρα statt σωτῆρα, wie aus Irenäus erhellt. Auch Theodoret hat: Τὸν δὲ Σωτῆρα ἀγένητον, ἔφησε, καὶ ἀσώματον καὶ ἀνείδεον: Haer. 1, I. c. 2.

[5]) Adv. haer. l. I, c. 24, n. 4. — Kommt dem System des Irenäus gegenüber dem der Philosophumena auch nicht die Priorität zu (vgl. S. 61), jedenfalls muß die Ansicht, daß Basilides Doket im strengsten Sinne gewesen, schon längst bestanden haben, sonst hätte Irenäus sich darüber nicht so bestimmt als über eine unzweifelhafte historische Thatsache aussprechen können. Übrigens muß es doch überraschen, daß Hippolyt, der sonst so fleißig und wortgetreu aus Irenäus schöpft,

Einige rechnen auch die Nikolaiten oder Balaamiten [1]), die wir aus der Offenbarung des hl. Johannes (2, 6. 14) kennen, zu den

---

gerade hier seinen berühmten Gewährsmann umgeht und Basilides eine Christologie vindiziert, welche mit der spätern valentinianischen Auffassung eine nicht zu verkennende Ähnlichkeit hat. Der Christus Valentin's und der des Basilides gleichen sich auf's Haar sowohl in ihrem Ursprung wie in ihrer Bestimmung. Der eine wie der andere ist der Sohn des höchsten Äon (Archon.) Beide haben die Aufgabe, die niedern Geisterreiche über ihr Verhältnis zum Urwesen aufzuklären. Hier wie dort ist die Thätigkeit des Soter mehr auf die Oberwelt die ὑπερκόσμια beschränkt und die untere Welt partizipiert an den Vorgängen der oberen nur mittelbar durch Einwirkung des überirdischen Soter Christus auf Jesus. Diese Einwirkung denkt sich Basilides mehr dynamisch, ihm ist Jesus der wahre Sohn Mariens, der bei der Taufe im Jordan durch das Licht, das ihm der Sohn des großen Archon, der „obere Christus" entgegenstrahlte, die Weihe und Befähigung für sein Amt als Erlöser der unteren Welt empfängt. Valentin läßt seinen Jesus ebensowie die Doketen nach der Auffassung der Philosophumena (VIII, 9) aus der Einheit der Äonen entstehen und dann durch Maria, wie durch einen Kanal (καθάπερ ὕδωρ διὰ σωλῆνος ὁδεύει Iren. adv. haer. l. I, c. 7. n. 2) hindurch gehen. Bei der Taufe im Jordan habe sich der himmlische Soter auf ihn herab gelassen, ein Jahr lang in ihm gewohnt und während dieser Zeit das höhere Evangelium — die Gnosis verkündet. Dieser Jesus bestehe aus 4 Bestandteilen, ein Abbild der ersten himmlischen Vierzahl, aus einem pneumatischen, psychischen, aus einem schwer definierbaren (ὃ ἦν κατεσκευασμένον ἀρρήτῳ τέχνῃ) Bestandteile, endlich aus dem himmlischen Soter. Eine ähnliche Unterscheidung macht Basilides. Jesus ist ihm ebenfalls aus vier Elementen zusammengesetzt, dem σωματικὸν μέρος, dem ψυχικὸν μέρος, dann aus weitern zwei Elementen, welche der Überwelt, der Ogdoas, und dem Grenzgeiste dem μεθόριον πνεῦμα (Philosoph. VII, 27) entstammen. Bei dem Leiden Jesu vollzog sich die Ausscheidung der vermischten Teile und hierin stimmen beide wieder vollkommen mit einander überein. Nur der leidende somatische (bei Valentin der psychische) Jesus wird von den Juden gekreuzigt, der pneumatische himmlische aber bleibt unversehrt und geht in seine Heimat zurück. (Vgl. Iren. adv. haer. l. I, c. 1—7. Philosoph l. VI, 29 ff. Hergenröther, Kirchengeschichte I, 133. Huber a. a. O. S. 41 ff.)

[1]) Wir sind weder aus etymologischen noch historischen Gründen genötigt, hier zwei verschiedene Sekten zu vermuthen. Balaam (בִּלְעָם) ist wie schon der Name darauf hinführt (בָּלַע mit der Bildungssilbe ָם = „Verschlinger", Verderber") bei den Juden die typische Bezeichnung für jeden Lügen-Propheten und Verführer geworden, was die Nicolaiten gewiß waren. Auch Jesus wurde von ihnen so genannt. (Vgl. Geiger, Jüdische Zeitschrift 6. Jahrgang S. 31—37. Renan, L'Antichrist p. 349.) Auch die geschichtlich erwiesene Thatsache von dem unzüchtigen Treiben der Nicolaiten (Apoc. 2, 6 vgl. Philosoph XII, 36, Iren. adv. haer. l. I, c. 26, n. 3 l. III, c. 11, n. 1—4, Tertull. de Praescript c. 33 und besonders Epiphanius haer. 26, n. 4 und 15) bietet einen nahe liegenden

Doketen[1]) und in der That, wenn die Nikolaiten, wie Epiphanius berichtet,[2]) die künftige Auferstehung und das Gericht also auch das Wiedererscheinen Christi im verklärten Leibe leugneten, so war dies nur die notwendige Konsequenz der vorausgegangenen Leugnung der Leiblichkeit Christi.[3]) Außerdem ist es ja mehr als wahrscheinlich, daß ein so frevelhaftes Abirren von der christlichen Sitte, wie den Nikolaiten nachgesagt wird, auch zum völligen Abfall vom Glauben führen mußte.[4]) Der zweiten Gruppe dagegen, der Gruppe der uneigentlichen Doketen, teilen wir zu den Cerinthus und die Ebioniten (und Nazarener), deren jüdisch-gnostischer Standpunkt schon früher[5]) beleuchtet wurde, ebenso den Karpokrates, dem Christus ein Mensch ist wie ein anderer, zwar gut und edel, aber keineswegs unerreichbar.[6])

Dies also sind die „Antichristen“ deren Gestalten sich scharf und bestimmt aus dem historischen Hintergrunde des ersten Johannes-Briefes abheben und die der Apostel mit kurzen, aber sicheren Strichen, wenn

---

Vergleichungspunkt mit Balaam, der bekanntlich den Madianiten und Moabiten den Rat erteilte, die Israeliten zur Unzucht zu verführen (IV Mos. 25, 2).

[1]) Reithmayr a. a. O. S. 433.

[2]) l. c. n. 15 . . . . πλανῶνται δὲ καϑ'ὑπόνοιαν καὶ ἐκπεπτώκασι τῆς ἀληϑείας, κρίσιντε ουχ ἡγοῦνται ὄυτε ἀνάστασιν ὁμολογοῦσιν.

[3]) Wie wir das deutlich auch an jenen Irrlehrern abnehmen, deren Polycarp in seinem Schreiben an die Philipper Kap. 7 Erwähnung thut. „Πᾶς γὰρ, ὃς μὴ ὁμολογῇ Ιησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυϑέναι (ἐληλυϑότα), ἀντιχριστός ἐστι· καὶ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστί· καὶ (ὃς ἂν) λέγῃ μήτε ἀνάστασιν μήτε κρίσιν εἶναι οὗτος πρωτότοκός ἐστι τοῦ Σατανᾶ.“

[4]) Vgl. Krementz, die Offenbarung des hl. Johannes im Lichte des Evangeliums nach Johannes. Freiburg 1883. S. 45.

[5]) S. S. 61—64 ff.

[6]) Seine Lehre scheint eine bedeutende Zugkraft gehabt zu haben; denn auch er galt als Hauptvertreter des Gnosticismus. Auf den Namen „Gnostiker“ that er sich viel zu gute, ebenso seine Schüler. In der Zuchtlosigkeit leisteten die Karpokratianer nach dem Vorbilde ihres Meisters das Unglaublichste, sie trieben sogar mit dessen Sohne Epiphanes eine Art Antinous-Cult, bauten ihm einen Tempel zu Kephalonia und verehrten die Schrift „von der Gerechtigkeit“, die der frühreife kaum sechzehnjährige Knabe schrieb, als eine göttliche Offenbarung. (Philosoph. VII, 32. Iren. adv. haer. l. I, c. 25. Clem. Alex. strom. l. III, n. 2, Epiphan. haer. 27, 1—2. Euseb. H. E. l. IV, c. 7.)

auch ohne Nennung des Namens,[1]) zeichnet und zwar an jenen Stellen, die wir im II. Teile einer exegetischen Lucubration unterstellen wollen.

Diese Stellen sind:

1. Joh. 2, 18—23.

1. Joh. 4, 1—6; 2. Joh. 7.

Es sind nur wenige Verse, aber sie eröffnen uns den Einblick in eine Seelenstimmung, die unsere innigste Teilnahme weckt.

Sie sind niedergeschrieben unter dem Eindrucke einer Katastrophe, die ihre Schatten in trüben, ernsten Zeichen vorauswirft. Der Apostel schaut diese Zeichen, er ist davon weniger überrascht, als beunruhigt. Er denkt an den „Abfall Vieler" (Matth. 24, 24; vgl. 2. Theff. 2, 3), der in jenen „letzten Tagen", in den Tagen des Weltendes erfolgen wird. Diese Tage sind nunmehr im Aufgange (1 Joh. 2, 18), die Voraussagung des Herrn ist ihrer Erfüllung nahe. Sie sind schon da die „Pseudopropheten" (1 Joh. 4, 1), die Lügner (1 Joh. 2, 22 vgl. Apok. 2, 2), die falschen Apostel (vgl. Apok. 2, 2), mitten im Herzen der Gemeinde macht sich das „Antichristentum" geltend

---

[1]) Man könnte allerdings fragen, warum Johannes die lokalen und persönlichen Verhältnisse seiner Gegner ganz umgangen; wenn man aber den Charakter der Schrift als einer für alle Zeiten und alle Kirchen gleichmäßig berechneten in's Auge faßt, so erscheinen diesem weit ausblickenden Gesichtspunkte gegenüber die Personen selbst wie die Orte und andere ähnliche Nebenumstände als völlig indifferent. Johannes dachte bei Abfassung seines Briefes wohl zunächst an die Gegenwart, aber indem er zu den gegenwärtigen Lesern sprach, sprach er zugleich zu den Gläubigen jeder nachapostolischen Zeit und da es nie an antichristlichen Bestrebungen, sei es in dieser oder jener Form, fehlen wird, so ist die prophylaktische Bedeutung des Briefes eine zeitlich unbegrenzte und deshalb beschränkt er sich auf das, was für alle Zeiten von gleichem Bedürfnisse und Interesse ist, alles andere, was dem allgemeinen Charakter des Schreibens Eintrag thäte, absichtlich bei Seite lassend.

Außerdem mag für den Apostel noch ein anderer Grund maßgebend gewesen sein, die persönlichen Verhältnisse der Sektirer unberührt zu lassen, mithin auch ihre Namen zu verschweigen, und zwar der, womit auch sein Schüler Ignatius seine eigene Zurückhaltung denselben Irrlehrern gegenüber motiviert: „Τὰ δὲ ὀνόματα αὐτῶν, ὄντα ἄπιστα, οὐκ ἔδοξέ μοι ἐγγράψαι. Ἀλλὰ μηδὲ γένοιτό μοι αὐτῶν μνημονεύειν, μέχρις οὗ μετανοήσωσιν εἰς τὸ πάθος, ὅ ἐστιν ἡμῶν ἀνάστασις." (Ep. ad Smyrn. c. 5.) Die Liebe „hofft" (1. Cor. 13, 7) und in dieser Hoffnung glaubt sie an die Bekehrung (μετάνοια) der Abgefallenen, darum umgeht sie die Namen absichtlich, um sie nicht für ewige Zeiten zu brandmarken. Leider hat sich diese Hoffnung nicht bestätigt und so mußte die Geschichte als das „Weltgericht" von ihrem Rechte schonungslosen Gebrauch machen.

(1 Joh. 2, 18—19) und ach, schon sind es „Viele“, die sein Geist beherrscht (1 Joh. 4, 1)! Immer mehr gewinnt der Irrtum an Ausdehnung, er sucht seine Beute, wo er sie finden kann (1 Joh. 2, 26 3, 7). Leider wird ihm das Suchen leicht gemacht, denn die „Welt“ ist seine Bundesgenossin (1 Joh. 4, 5). Manche fürchten den Haß der Welt und lassen sich einschüchtern (1 Joh. 3, 7—13). Die Liebe zu Gott und zu dem Nächsten erkaltet (1 Joh. 3, 10, 11, 16—18 vgl. Apok. 2, 4). Es zeigt sich mitunter eine schrille Dissonanz von Wort und That, Lehre und Leben (1 Joh. 3, 18; 4, 20).[1])

So ist alles vorbereitet zu einem Kampfe auf Leben und Tod. Auch dem Kühnsten bangt, des Apostels Herz aber ergreift unsäglicher Schmerz. Er ringt nach den zärtlichsten Ausdrücken, faßt seine Gedanken in die packendsten Worte, kommt immer wieder auf dieselben Ideen zurück, mahnt, warnt, beschwört, erschüttert durch die Sprache der alten Propheten, greift in die zartesten Saiten des Menschenherzes, aber ob er die Sprache des Donners oder die Sprache der Mutter spricht, immer ist es die Innigkeit, die Wärme, die Tiefe und Erhabenheit eines Gemütes, das durch Ernst und Milde, durch Strenge und Nachsicht mit wundersamem Glanze hindurch leuchtet. Darum gilt auch von den wenigen oben citierten Versen das schöne Wort, welches die Alten dem hl. Chrysostomus in den Mund legten:

Ἐρεύνησον ἐμπόνως, ἐρεύνησον καὶ ζήτησον, καὶ εὑρήσεις πολὺν τὸν ἀνείκαστον πλοῦτον καὶ θησαυρὸν κεκρυμμένον ἐν τῷ ἀγρῷ.[2])

---

[1]) Wenn dagegen auf Stellen wie 1. Joh. 2, 13—14; 20, 21—27; 3, 5—14; 4, 4—16; 5, 18—20 hingewiesen wird, so thut das der vorgetragenen Ansicht keinen Eintrag, denn es wird ja der Abfall vom christlichen Glauben nicht der Gesammtheit, sondern nur einem Teile der kleinasiatischen Christen zur Last gelegt, neben welchem der andere vielleicht größere Teil das volle christliche Bewußtsein noch treu in sich bewahrt und gewissenhaft nach außen bethätigt haben mag.

[2]) Sermo de pseudo-prophetis. Opp. Chrysostom. T. VIII p. 555.

Zweiter oder exegetischer Teil.

Ἐν ταῖς θείαις Γραφαῖς ἰῶτα ἓν ἢ μίαν κεραίαν οὐκ ἀζήμιον παραδραμεῖν ἀλλὰ πάντα διερευνᾶσθαι χρή.

Chrysostom. in Joan. hom. XXXVI (al. XXXV) ed. Mign. opp. Chrysost. T. VIII. p. 204.

Erster Abschnitt.

1. Joh. 2, 18—23.

Thatsache und Charakterisierung des Antichristentums.

Einleitung.

Johannes spricht bald von einem, bald von mehreren Antichristen, je nachdem er den Begriff „Antichrist" im engeren oder weiteren Sinne nimmt. Daß Johannes ebenso wie Paulus (2. Theff. 2) an einen kommenden persönlichen Antichrist geglaubt, ergibt sich unzweifelhaft aus 1. Joh. 2, 18. Es geht nicht an, den Singular-Begriff *ὁ ἀντίχριστος* an dieser Stelle zu verallgemeinern und ihn abstrakt im Sinne einer christusfeindlichen Zeitströmung oder kollektiv im Sinne von antichristlichen Personen zu fassen. Schon der Gebrauch des Artikels weist auf eine bestimmte einzelne Person hin[1]) und noch mehr der zeitliche Unterschied, den Johannes zwischen dem einen Hauptantichristen und den vielen andern Antichristen macht. Den ersteren vindiziert er der Zukunft und zwar der „letzten Zeit", die anderen dagegen führt er als schon gegenwärtig auf. Der Antichrist der „letzten Zeit" ist aber nach der klar ausgesprochenen apostolischen Anschauung,[2]) in die sich auch die konstante Anschauung und

---

[1]) Vgl. Winer, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, 7. Auflage, 1867, S. 100 f. Krüger, griechische Sprachlehre, 3. Auflage, § 50, 2. Diese individuelle Bedeutung des bestimmten Artikels hat schon Epiphanius hervorgehoben. Ὅπου γὰρ ἄρθρον πρόσκειται ἐπὶ ἑνί τινι ὡρισμένῳ καὶ διαφανεστάτῳ, πάντων ἔστιν ἡ βεβαίωσις διὰ τὸ ἄρθρον· ἄνευ δὲ τοῦ ἄρθρου ἐπὶ ἑνὸς τοῦ τυχόντος ἀορίστως ἐστὶ ληπτέον. Haer. IX n. 4.

[2]) Vgl. 2. Thess. 2, 3. 4. 8. 9. 10. 1. Joh. 2, 18.

Überlieferung der Kirche[1]) teilt, eine konkrete Persönlichkeit, in der sich die ganze Bosheit des antichristlichen Wesens gewissermaßen verkörpert und zur schroffsten Gegensätzlichkeit zu Christus und seiner Sache sich ausgestaltet.

Es wird eine Zeit der frechsten und übermütigsten Empörung gegen Gott und die christliche Heilsordnung sein, die, von einem Antichristen ausgehend, immer weitere und weitere Kreise ziehen und am Ende ganze Völker, vielleicht den größten Teil der erlösten Menschheit, in den allgemeinen Abfall hineinstürzen wird.

Solche welterschütternde Katastrophen pflegen aber in der Regel ihre Schatten weit vorauszuwerfen, und so sieht der Apostel das Auftreten des einen und großen Antichristen vorbereitet in den vielen Irrlehrern, welche gerade dadurch, daß sie die Spitze ihrer falschen häretischen Sätze direkt gegen Christi Person richteten, so recht als „Widerchristen" sich manifestierten und darum auch im vollsten Sinne des Wortes als Vorläufer des Antichristen gelten konnten, „figura

---

[1]) Den hl. Vätern gilt es uno consensu als eine ausgemachte Sache, nicht nur daß der Antichrist ein wahrhaftiger, sondern auch ein höchst verruchter Mensch, ein Sünder per eminentiam sein werde. Darum nennen sie ihn den Gottlosen, den Verwüster, den falschen Lehrer, die giftige Schlange am Wege, das Haupt der Gottlosen u. s. w., der ganz im Dienste der Hölle stehe. „Ist der Antichrist vielleicht der Satan selbst?" fragt der hl. Chrysostomus und gibt zur Antwort: Keineswegs, sondern ein Mensch, dessen Thun ganz diabolisch ist (hom. in 2. Thess. 2). Ebenso Johannes Damascenus orth. fid. 4, 28. Ganz im Einklang hiemit nennt der hl. Thomas den Antichrist „omnium malorum hominum caput, non quidem secundum ordinem temporis vel virtutem influendi, sed secundum malitiae perfectionem". Letzteren Ausdruck expliziert er im Sinne der Glosse z. 2. Thess. 2, 4: „„Sicut in Christo omnis plenitudo divinitatis inhabitavit, ita in Antichristo omnis malitiae plenitudo""; non quidem ita quod humanitas ejus sit assumpta a diabolo in unitatem personae, sicut humanitas Christi a Filio Dei, sed quia diabolus suam malitiam eminentius ei influit suggerendo, quam omnibus aliis. S. Th. 3. q. 3. art. 3. ed. Vivès. Tom. VI. p. 368. — Hieronymus denkt sogar an eine dämonische Infestation: „Ne putemus, (Antichristum) juxta quorundam opinionem vel diabolum esse vel daemonem, sed unum ex hominibus, in quo totus satanas habitaturus sit corporaliter. (Comment. in Dan. c. 7.) Im Anschluß an diese Meinung lassen einige Spätere diese Infestation schon im Augenblicke der Empfängnis eintreten („in conceptionis initio, ut quod natum fuerit, totum sit iniquum, totum perditum". Malvenda, De Antichristo III, 2.) Vgl. Bellarmin, De Antichristo l. III, c. 2. Jungmann, Tractat. de Novissimis n. 186, p. 202.

Antichristi“ nennt sie daher der hl. Thomas recht bezeichnend.[1]) Auch Paulus spricht von einem „Geheimnis der Bosheit“,[2]) das sich schon zur Zeit wirksam zeige, und meint damit nichts anderes als die heranbrausende antichristliche Flut, deren erste Wellen bereits in die Gegenwart schlagen. Die Flut wächst an. Schon sind es „viele“, welche im antichristlichen Geiste reden und handeln. Bedenkliche Symptome der nahenden Krisis bereiten sich vor; jetzt gilt es Mut zn haben, sich nicht einschüchtern zu lassen, in Treue und Liebe zusammenzuhalten (2. Joh. 5, 6), die Geister zu prüfen (1. Joh. 4, 1) und der Worte des Herrn zu gedenken, die ja genau die Dinge vorausgesagt, wie sie nunmehr eintrafen. „Falsche Christus“ und „falsche Propheten“ sind da (Matth. 24, 24; vgl. 1. Joh. 4, 1), die sich des Christennamens brüsten und dadurch viele verführen (Matth. 24, 5: vgl. 1. Joh. 2, 26).

Auch andere schon längst[3]) gefürchtete und vom Herrn ausdrücklich vorausgesagte Vorzeichen der letzten Zeit melden sich.

---

[1]) S. Th. l. c.

[2]) 2. Thess. 2, 7.

[3]) Wenn die rabbinistische Dogmatik von „Wehen des Messias“ חֶבְלֵי הַמָּשִׁיחַ spricht, so gibt sie nur dem allgemeinen Gefühl, welches das jüdische Volk von jeher beherrschte, formellen Ausdruck. Daß der Ankunft des Messias eine böse, schwere Zeit voll großen Sittenverderbnisses, Pseudoprophetentum, Krieg und Verwüstung und dergleichen vorausgehen wird, ist ein Gedanke, dem wir allenthalben bei den Juden begegnen, und der sich leicht aus der Wahrnehmung erklärt, die man in den verschiedenen Perioden der Weltgeschichte machen konnte, daß nämlich in der Regel sehr wichtige Ereignisse sich durch außerordentliche Vorgänge in der Natur ankündigten. So gingen der Eroberung Jerusalems durch Antiochus Epiphanes (im Jahre 170 v. Chr.) Erscheinungen am Himmel voraus so ungewöhnlicher Art, daß jedermann, der sie sah, von banger Ahnung befallen wurde (2. Mach. 2, 2—3). Dasselbe wiederholte sich in weit höherem Grade während der Belagerung der hl. Stadt durch Titus (Jos. B. J. VI, 5, 3. Tacit. Hist. V, 13). Auf diese Weise konnte sich leicht die Meinung bilden, daß alle diese Dinge, so wunderbar sie an sich waren, doch noch weit übertroffen werden von den Schrecken, welche am Ende der Tage über die Menschheit hereinbrechen, umsomehr da Daniel diesen Abschluß der Geschichte als eine Zeit vorausgesagt, „wie keine war von da an, da die Völker zu sein begannen“ (Dan. 12, 1).

Es ist auch kein bloßes Spiel der Phantasie, sondern ein Stück Geschichte, der Vergangenheit abgerungen und der Zukunft aufgenötigt, was uns das vierte Buch Esra erzählt. Da sehen wir die Natur in wilder Aufregung. Die Sonne scheint in der Nacht und der Mond am hellen Tage. Vom Holze tropft Blut und der Stein läßt seine Stimme erschallen und das tote Meer schreit zur Nacht-

Erdbeben (vgl. Matth. 24, 7; Mark. 13, 8; Luc. 21, 11) folgten auf Erdbeben[1]) und verbreiteten einen solchen Schrecken, daß in manchen Orten Kleinasiens die Leute ihre Zuflucht zu sogenannten Notwohnungen nehmen mußten, welche die Gefahr des Einsturzes weniger befürchten ließen, so in Philadelphia und Tralles,[2]) sogar ein neues System von „Stützmauern" wurde zu diesem Zwecke erfunden.[3]) Manche Stadt hatte nur zu thun, die Trümmer zu beseitigen, welche sich fast täglich aufhäuften. Im Jahre 61 ward Griechenland und Macedonien in ähnlicher Weise verwüstet.[4]) Im Jahre 63 erlebte Unter-Italien dasselbe Schicksal. Pompeji ward ein Trümmerhaufen. Die Stadt wurde zwar in aller Pracht aufgebaut, aber nur, damit 16 Jahre später die Asche des Vesuv sie bedecke. Auch die vom Herrn vorhergesagte Pest (Luc. 21, 11) blieb nicht aus. Im Herbste 65 entstand in der Hauptstadt Rom eine Epidemie, die in zwei Monaten 30,000 Menschen ergriff und Straßen und Häuser mit Leichnamen füllte."[5])

Zu gleicher Zeit floß das Blut in Strömen (vgl. Luc. 21, 9), die Niederlagen der gallischen Legionen waren furchtbar, der Parther-

---

zeit und in süßen Wässern wird Salz gefunden (c. 5, 1—13). Der Aufruhr und die Empörung in der Natur teilt sich auch den Menschen mit. Wie vom Wahnsinn gepeitscht liegen sich die Menschen in beständigem Hader. Freund ist gegen Freund, der Sohn gegen den Vater, die Tochter gegen die Mutter. Völker erheben sich gegen Völker. Und zu den Kriegen kommen noch Erdbeben, Feuer und Hungersnot (c. 6, 24; 9, 1—12; 13, 29—31), und das alles zu jener Zeit, wo die Wahrheit sich verbirgt und die Ungerechtigkeit lawinenartig anschwillt (c. 5, 1—2), nämlich am Ende der Welt. Vgl. Schürer, Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte S. 579. Schöttgen, Horae Hebraicae, II, 509 sqq. 550 sqq. Bertholdt, Christologia Judaeorum p. 45—54. Gfrörer, das Jahrhundert des Heils, II., 225 f. 300—304.

[1]) Die verheerendsten Wirkungen hatten solche Erdstöße, besonders in Kleinasien, angerichtet. Alte Schriftsteller berichten, daß vom Jahre 59 an kein Jahr vergangen, das kein Erdbeben oder andere schwere Unglücksfälle zu verzeichnen hatte. (Euseb. Chronic. in ann. 62. Sueton., Nero 20. Philostratus, Apollon. IV, 34; VI, 38. 41. Seneca, nat. quaest. 6, 1. Plinius, H. N. II, LXXXIII [85]). Laodicea (Tacit. Ann. XIV, 27) und Colossä (Euseb. l. c. in ann. 64; Orosius, Hist. VII, 7) wurden im Jahre 61 bezw. 64 vollständig verschüttet. Vgl. Texier, Asie Min. pp. 228, 256, 263, 269, 279, 329 sqq.

[2]) Strabo XII, 4, 10.

[3]) Jos. Antqq. XV, 5, 2. B. J. I, 12, 3.

[4]) Seneca, n. q. 6, 1. 7. 28. Ep. 91, 9.

[5]) Tacit. Ann. 16, 13.

krieg verschlang viele Tausende, die Amphitheater wurden zu Mördergruben, die Badplätze färbten ihre Bassins mit dem Blute der unschuldigen Opfer tierischer Wut. Daneben wollte man die monströsesten Erscheinungen und die wunderbarsten Vorgänge (vgl. Luc. 21, 11) da und dort wahrgenommen haben; überall witterte man ein unmittelbares Eingreifen der Gottheit. Und es war nicht bloß die einfältige Menge, die an solche Dinge glaubte, selbst ernste Männer, die Weisen der Zeit, wie Plinius d. Ä. und Suetonius, ließen sich täuschen, ja sogar die hohe Politik fing an mit kindischen Träumereien zu rechnen,[1]) nur Tacitus erhielt sich über dem großen Haufen und spöttelte über die prodigia, „quae adeo sine cura deorum eveniebant, ut multos post annos Nero imperium et scelera continuaverit“.[2])

Es war also eine Zeit fast beständiger fieberhafter Aufregung, von der auch die Christen nicht unberührt blieben, zumal wenn sie der Worte des Herrn gedachten, daß alle diese Heimsuchungen erst des Jammers Anfang seien.[3]) Daher die allgemeine Angst, mit der man den kommenden Dingen entgegen sah.

Dieser Stimmung standen natürlich auch die Apostel nicht ferne; auch sie teilten sich in die allgemeine Anschauung von einer bevorstehenden großen Katastrophe[4]) und dachten zunächst an die Parusie des Herrn.[5]) Besonders lebhaft aber beschäftigte sich mit diesem Gedanken Johannes, wie das deutlich aus 1. Joh. 2, 18 hervorgeht.

V. 18. Παιδία, ἐσχάτη ὥρα ἐστί· καὶ καθὼς ἠκούσατε, ὅτι ὁ ἀντίχριστος ἔρχεται, καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν, ὅθεν γινώσκομεν, ὅτι ἐσχάτη ὥρα ἐστίν.

Kindlein, es ist die letzte Stunde, und wie ihr gehört habt, daß der Antichrist kommt, so sind auch jetzt viele Antichriste geworden, woraus wir erkennen, daß die letzte Stunde ist.

Die Anrede *Παιδία* drückt die herzlichste Liebe aus; es offenbart sich in ihr eine Art Vatergefühl, zu dem die Apostel als Vermittler des neuen

---

[1]) Tacit. Histor. I, 3. 10. 18. 22. 38. 86; II, 78. — Plin. H. N. II, 70; 83, 103. — Plutarch Galba 23, vgl. dagegen Tacit. Hist. I, 18. — Jos. B. J. VI, 5, 3. 4., vgl. Virgil. Georg. I, 463. — Livius, XXX, 2.

[2]) Tacit. Hist. XIV, 26. Vgl. I, 86.

[3]) Matth. 24, 7 ff. Marc. 13, 8; Luc. 21, 11.

[4]) Vgl. 1. Cor. 7, 26.

[5]) 1. Cor. 10, 11; 15, 8 ff.; 16, 22. Phil. 4, 5; 1. Theff. 4, 14 ff. vgl. mit 5, 1 u. 2. Theff. 2, 2. 1. Tim. 6, 14; Hebr. 10, 25; Jac. 5, 7—9; 1. Petr. 4, 7.

Lebens auch vollkommen berechtigt waren, wie sie auch den Akt der Bekehrung durch die Predigt u. s. w. als ein gignere γεννᾶν bezeichnen[1]) oder noch rührenderer Bilder sich bedienen.[2]) Paulus gebraucht meistens τέκνον (1. Tim. 1., 1, 18; 2. Tim. 1, 1; 2, 1; Tit. 1, 4), nur einmal τεκνίον, nämlich Gal. 4, 19, und einmal παιδία, Hebr. 2, 14, aber hier aus Js. 8, 17; Johannes dagegen meistens τεκνίον (Joh. 13, 33; 1. Joh. 2, 1, 12, 28; 3, 7, 18; 4, 4; 5, 21) oder παιδία, was übrigens dasselbe bedeutet, 1. Joh. 2, 13. Gewiß sagt παιδίον mehr als τέκνον; es ist derselbe Unterschied wie zwischen „Kindlein" und „Kind", es ist die Sprache der wärmsten und innigsten Zärtlichkeit, die unser Ohr vernimmt, und die freilich nur dem zusteht, der sich in das Gefühl einer bis zum Selbstopfer gesteigerten Mutterliebe hineingelebt und hineinvertieft hat. Daß dies bei Johannes der Fall war, ist das einstimmige Urteil einer fast 2000jährigen Tradition. Man vergleiche nur die wunderliebliche Legende, welche uns übrigens Clemens von Alex.[3]) als Thatsache verbürgt, nach der Johannes, obwohl schon im höchsten Greisenalter stehend, von einer wahren Mutterliebe getrieben, einem schwer verirrten Jüngling, unbekümmert um sein eigenes Leben, bis in die wildesten Gebirgspässe nacheilt, ihn aus Räubershänden befreit und im Klageton einer schmerzgequälten Mutter zur geistigen Umkehr nötigt und so zum zweitenmal gebärt.

Diesem Gefühl der innigsten Liebe entsprang der süße, zarte Ausdruck παιδία. Ach, seine „Kindlein" befanden sich zur Zeit in schwerer, harter Not! Verlegen standen sie dem Widerspruche gegenüber, dem das Christentum allenthalben begegnete; großes und gerechtes Ärgernis hatten sie an dem Abfall derer genommen, die sich zwar der christlichen Lehre angeschlossen, aber leider, wie sich jetzt herausstellte, nur oberflächlich, ohne weitere Vertiefung, und gerade dadurch dem christlichen Namen unsäglichen Schaden zufügten. Gar Manche wurden durch sie im Glauben an den übernatürlichen Charakter des Christentums wankend; — kein Wunder, wenn ob dieses Abfalles des Apostels

---

[1]) Vgl. Philem. 10; 1. Cor. 4, 15; vgl. auch 1. Thess. 2, 7, wo sich der Apostel mit einer Amme vergleicht, die ihre Kinder pflegt.

[2]) Gal. 4, 19. Thomas Aq. i. h. l.: Iterum dicit parturio i. e. cum labore et dolore ad lucem fidei reduco. In quo apparet dolor Apostoli unde conversio hominis partus dicitur.

[3]) Quis div. salv. c. 42.

Herzenssaiten gar mächtig berührt wurden und er aus der Fülle seiner Seele und mit der Liebe einer Mutter den Gläubigen zurief: „Kindlein, seid ohne Sorgen, das alles mußte so kommen; denn die letzte Stunde ist da!"

Ἐσχάτη ὥρα ἐστί.

Ὥρα entspricht in der frühen Gräcität dem hebräischen עֵת,[1]) hat denselben weiten Begriff und bezeichnet jeden Zeitabschnitt überhaupt,[2]) wie auch wir im Deutschen mit dem Worte „Stunde" gar häufig einen weiteren Begriff verbinden: z. B. Stunde der Trübsal u. s. w. In diesem weiteren Sinne begegnet uns der Ausdruck im neuen Testamente gar häufig, besonders bei Johannes. Joh. 2, 4; 4, 21, 23; 5, 25; 8, 20; 12, 23; 13, 1; 16, 2; 16, 25; vgl. auch Matth. 24, 36; 26, 45 und Marc. 14, 41. Auch an unserer Stelle muß das Wort so verstanden werden; darüber besteht auch unter den Erklärern kein Zweifel. Dagegen haben sich über den Begriff der *ἐσχάτη ὥρα* verschiedene Meinungen gebildet. Die meisten älteren Ausleger[3])

---

[1]) עֵת tempus, spec. tempus constitutum vel duratio temporis im Unterschied von שָׁעָה momentum, tempus parvum, spec. hora (Fürst, Concordantiae libr. sacr. Vet. Test., wo die betreffenden Belegstellen zu finden sind).

[2]) In diesem weiteren Sinne und zwar zunächst im Sinne von „Jahreszeit" ist ὥρα gebraucht. Od. 2, 107; 11, 295; 19, 152; 24, 142. Ähnlich im klassischen Latein z. B. Cic. act. 3 in Verrem: „Ut cum horis nostris nos essemus usi, tu binis ludis interpositis quadragesimo post die responderes. Plin. H. N. 9, 35 „Horam anni vocat partem anni".

[3]) So schon Ignatius in seiner Epistel an die Epheser c. XI: Ἔσχατοι καιροὶ λοιπόν (Novissima jam sunt tempora). Αἰσχυνθῶμεν, φοβηθῶμεν τὴν μακροθυμίαν τοῦ Θεοῦ, ἵνα μὴ ἡμῖν εἰς κρίμα γένηται. ed. Hefele p. 126. Augustinus (Ep. ad Hesych. c. VIII, n. 24): „Non est nostrum scire tempora vel momenta, quae Pater posuit in sua potestate: cum tamen sciamus, in novissimis temporibus, in novissimis diebus, in novissima hora agere sicut Apostoli". Einige Väter suchten sogar ziffernmäßig die Dauer der ἐσχάτη ὥρα zu berechnen, so der Verfasser des Barnabasbriefes (c. 15), Irenaeus (adv. haer. l. V, c. 28, n. 3). Hieronymus, Comment. in Mich. l. I, c. 4. Hilarius in cap. 20. Math. Die Weltzeit in sechs Epochen geteilt erscheint ihnen nämlich als „Sechstagewerk". Da sie den Tag mit Rücksicht auf 2. Petr. 3, 8. zu 1000 Jahren berechneten und denselben aus zwölf Stunden bestehen ließen (vgl. Math. 20, 1—12; Joh. 11, 9), so ergaben sich als Zeitraum für die ἐσχάτη ὥρα 500 Jahre, die freilich längst überholt sind.

fassen die ἐσχάτη ὥρα ganz im Sinne des alttestamentlichen בְּאַחֲרִית הַיָּמִים[1]), was nach prophetischem Sprachgebrauche[2]) meistens die **messianische Zeit** bezeichnet (Js. 2, 2; Jerem. 48, 47; 49, 39;[3]) Dan. 10, 14; Ose 3, 5; Mich. 4, 1).

Andere[4]) lassen ἐσχάτη für χειρίστη stehen und denken an die Bedrängnisse der letzten Tage.

Wieder andere[5]) nehmen an, ἐσχάτη ὥρα sei die der Zerstörung Jerusalems unmittelbar vorhergehende oder an sie sich anschließende Zeit.

Am richtigsten urteilen wohl diejenigen, welche ἐσχάτη bei seiner eigentlichen Bedeutung lassen und demgemäß unter ἐσχάτη ὥρα das „Weltende", also den letzten Abschnitt der messianischen Weltperiode, verstehen.[6])

Allerdings bezeichnet ἐσχάτη ὥρα wie die synonymen Ausdrücke *ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ, ἐπ᾽ ἐσχάτου τῶν χρόνων, ἐπ᾽ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν, ἐπ᾽ ἐσχάτου χρόνου, ἐν ἐσχάταις ἡμέραις, ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις,*[7]) **objektiv** gefaßt die ganze messianische Zeit von der Menschwerdung des Herrn bis zu seiner Parusie, insofern in ihr alles, was nur immer vom Messias und seinem Reiche vorausgesagt, seine Erfüllung, Vollendung und letzten Abschluß findet, und daher ebensowenig von einer weiteren Entwicklung und Entfaltung des Reiches Gottes wie von einer

---

[1]) In der Übersetzung dieses Ausdrucks gehen die Erklärer etwas auseinander, aber doch nicht so, daß dadurch eine eigentliche begriffliche Verschiedenheit herauskäme. Die richtigste Übersetzung gibt wohl **Fürst** mit finis seu extremitas rei cujuspiam, uti temporis, ultimum dierum (Concordant. libr. sacr. V. T.) Vgl. Eccle. 7, 8, wo אַחֲרִית deutlich gegenübergestellt ist רֵאשִׁית. Die Stelle lautet bekanntlich: טוֹב אַחֲרִית דָּבָר מֵרֵאשִׁיתוֹ. Dieselbe Gegenüberstellung findet sich bei Job 8, 7; 42, 12. Vgl. Reinke, Beiträge, 4. Band S. 236.

[2]) Schegg, der Prophet Isaias, 1. Thl. S. 25. Doch kommt bei den Propheten der Ausdruck auch zur Bezeichnung des „**Weltendes**" im engeren Sinne vor, so Jerem. 23, 20; 30, 24; Ez. 38, 16; Dan. 8, 19.

[3]) Vgl. hiezu Act. 2, 9 als Erfüllung dieser Verheißung.

[4]) **Ocumenius**, ebenso **Schöttgen**, der ἐσχάτη ὥρα mit „tempora periculosa, pessima et abjectissima" gibt, **Carpzov** u. a.

[5]) **Socin. Grotius, Hammond, Lighfoot, Düsterdieck** u. a.

[6]) **Ribeira** in seiner Erklärung zu Hebr. 9, 26. **Cornel. a Lap.** Ebenso **Lücke, Neander, Baumgarten-Crusius, Gerlach** u. a.

[7]) 1. Petr. 1, 5. 20; Hebr. 1, 1 (vgl. 9, 26); 2. Petr. 3, 3; Jud. 18; 2. Tim. 3, 1; Act. 2, 17.

der christlichen Zeitperiode folgenden neuen Periode die Rede sein kann. In diesem Sinne nennt der hl. Paulus (Hebr. 1, 1) die christliche Weltzeit **τὰ τέλη τῶν αἰώνων** und bezeichnet schon den Beginn derselben (Hebr. 9, 26) als *συντέλεια τῶν αἰώνων*. Im Anschluß an diese beiden Stellen und mit bezug auf 1. Cor. 10, 11 sagt Thomas v. Aq.: Ultima aetas est status praesens, post quem non est alius status sicut nec post senium alia aetas. Nos sumus, in quo fines saeculorum devenerunt.[1])

Ob aber auch dem Johannes persönlich für sich diese Idee an unserer Stelle vorschwebte, dürfte füglich bezweifelt werden und zwar deshalb, weil Johannes eben V. 17 mit dem Gedanken an die Vergänglichkeit der Welt geschlossen, somit ihm auch der Gedanke an den Moment des Vergehens selbst sehr nahe lag und das um so mehr, da sich in der That, wie wir oben sahen, bedenkliche Anzeichen des Eintrittes dieser Katastrophe zeigten und zwar gerade solche, wie Erdbeben, Pest, Krieg, welche Christus als deutliche Symptome des Weltendes vorausgesagt hatte, zu denen dann noch ein weiteres ernstes Symptom kam, welches die bange Ahnung von der heraufsteigenden schweren Zeit des Weltendes vollends zu bestätigen schien — das Pseudoprophetentum.

Christus[2]) hat das Pseudoprophetentum unverkennbar mit der allerletzten Zeit in Zusammenhang gebracht und deutlich hatte Paulus[3]) vorausgesagt, daß dies Pseudoprophetentum im Antichrist vollendete Gestalt gewinnen wird.

Noch war der Antichrist nicht selbst erschienen, aber sein Geist zeigte sich schon wirksam in allen den Irrlehrern, falschen Lehrern, also in den „Pseudopropheten" der damaligen Zeit, die ihre antichristliche Gesinnung in verschiedenster Form zum Ausdruck brachten und so das Erscheinen des eigentlichen Antichristen merklich einleiteten.

Mithin konnte der Apostel mit gutem Grunde in dem Pseudoprophetentum ein Symptom des nahenden Weltendes erblicken.

Freilich, eine Gewißheit vermochte sich Johannes auf diesem dunklen Gebiete ebensowenig zu verschaffen, wie die übrigen Apostel;

---

[1]) Thom. Aq. Comment. in Ep. ad Hebr. 9, 26. Vgl. Aug. de civ. Dei l. 20, c. 18, wo ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων mit sub finem mundi gegeben ist.

[2]) Matth. 24, 36; Marc. 13, 32; Luc. 21, 9; Act. 1, 7, cf. 2. Petr. 3, 7—9.

[3]) 2. Thess. 2.

er kam so wenig wie die andern in seiner Berechnung über die bloße Möglichkeit hinaus. Das, was Engeln verborgen, mußte auch für ihn Geheimnis bleiben, und deshalb konnte ganz leicht eine subjektive Irrung in bezug auf die Auffassung dessen unterlaufen, was er unter dem Einflusse des hl. Geistes niedergeschrieben.

Wenn Estius und Justiniani[1]) eine solche Insinuation zurückweisen, als verstoße sie gegen die absolute Wahrhaftigkeit des hl. Geistes, der unmöglich Worte diktieren könne, die eine falsche Auffassung zuließen, so geben sie der Inspiration einen Umfang, den sie in der That nicht hat. So wenig die Propheten in jede Revelation, die sie empfingen, eine schlechthin vollkommene Einsicht hatten, sondern gar manche Prophetie im Laufe der Zeiten eine weitere Prospektive und geistigere Deutung empfing, als die Propheten selbst mit ihr verbanden trotz der unfehlbaren Gewißheit, die sie von dem Sinne und Inhalt derselben hatten,[2]) ebensowenig waren die Apostel über die Tragweite oder besser den göttlichen Sinn der Worte, die der inspirierende Geist ihnen entlockte, sich immer ganz klar. Es ist ja das

[1]) Estius, comment. in ep. ad Hebr. 9, 26 (als Parallelstelle zu 1. Joh. 2, 18): Neque enim dici potest, hujus epistolae scriptorem, quisquis is fuerit, opinatum fuisse, cum haec scriberet, finem saeculi instare; tametsi illo tempore cum fuisse multorum opinionem „colligi potest ex eis, quae Paulus scribit 2. Thess. 2 et Petrus, 2. Ep. 3; non enim falsae opinionis verba dictare potuit per hunc auctorem veritatis magister Spiritus sanctus, ut nec per quemquam alium."

Justiniani in h. l. Si de privato homine sermo esset, facile id („quod Paulus ignoraret tantum adhuc superesse saeculorum") admitti ac probari posset; sed Spiritus S. qui Paulo et loquenti et scribenti singula non modo sensa, sed etiam verba instillabat, hoc ignorare nullomodo poterat.

[2]) Etiam veri prophetae non omnia cognoscunt, quae in eorum visis aut verbis aut etiam factis spiritus sanctus intendit. S. Th. 2. 2. q. 174, a. 4, c. (Vgl. auch Heinrich, Dogmatische Theologie, I. Bd. S. 396.) Man denke nur an Micha 5, 1; Js. 7, 14; 61, 1; Hos. 2, 1, Stellen, deren messianischer Charakter nicht so unmittelbar vor dem Geiste der Propheten lag, wie er uns vorliegt. Hat ferners Kaiphas den eigentlichen Inhalt seines prophetischen Ausspruches (Joh. 11, 49 f.) verstanden? Und sagt nicht Petrus mit klaren Worten (1. Petr. 1, 10), daß die Propheten nach dem Verständnis des Inhaltes der Aussprüche rangen, welche der Geist durch sie that? Man wird also der Ansicht Ranke's (Messianische Psalmen 1. Bd. S. 6), ohne den Inspirationsbegriff im geringsten abzuschwächen, vollkommen beistimmen müssen: „Wer in den prophetischen Aussprüchen nur den Sinn findet, welchen der Verfasser nach seinem menschlichen Erkennen darin fand, der wird öfters nicht den vollen erfassen."

gerade ein Beweis, daß die Apostel nicht aus sich, sondern aus dem Geiste Gottes geschrieben haben. Es mag also immerhin der Seher von Patmos persönlich für sich die vermeintliche Morgenröte der anbrechenden ἐσχάτη ὥρα geschaut haben, während es in der That nach der Intention des hl. Geistes nur das Morgenglühen einer fernen, geheimnisvollen Zukunft war, die nur Gott bekannt ist und in der „ein Tag wie Tausend Jahre und Tausend Jahre wie ein Tag sind.“[1]) Er teilte damit nur die Gefühle seiner Mitapostel und gab gleichsam als Echo wieder, was er von den andern so oft vernommen. Er sieht mit Petrus (1. Petr. 4, 7), Paulus (Phil. 4, 4. Hebr. 10, 25), Jacobus 5, 8. 9) die ἐσχάτη ὥρα in ihrem Aufgang und darum konnte er mit voller Zuversicht sagen: ἐστί.

Ἐστί hat reine Präsensbedeutung und nicht einen futuralen Nebensinn. Allerdings verbindet der Grieche nicht selten einen solchen mit der Präsensform — ein Gebrauch, den sich allerdings auch die neutestamentlichen Schriftsteller, besonders Johannes, wiederholt angeeignet haben, — aber immer nur, wenn das Verbum schon an sich die Bedeutung des Futurs in sich schließt, wie das bei ἔρχεσθαι und den synonymen ὑπάγειν, πορεύεσθαι u. s. w., ferner bei γίγνεσθαι der Fall ist, oder wenn es sich um eine bevorstehende Handlung, nicht aber um einen Zustand wie hier handelt.[2])

Καί leitet einen neuen Gedanken ein, der den vorausgehenden gewissermaßen begründet; es vertritt deshalb eine die logische Beziehung ausdrückende Partikel, wie das öfters der Fall ist (vgl. Matth. 26, 53; Röm. 11, 35), und entspricht somit dem hebräischen וְ copulativum, das insbesonders oft steht, um irgend ein kausales Moment anzuzeigen,[3]) so Ps. 7, 10 [וּבֹחֵן „da du prüfst“]; 60, 13 [וְשָׁוְא quia vana salus hominis Vulg.]; Js. 38, 17 [וְאַתָּה חָשַׁקְתָּ die Vulg. übersetzt „tu autem eruisti“; es ist aber, wie der Zusammenhang zeigt, mehr kausales als adversatives Verhältnis]; 39, 1 [וַיִּשְׁמַע audierat enim].

Der Apostel hatte also persönlich für sich das Gefühl des anbrechenden Weltendes, und dieses Gefühl gewann an Sicherheit durch

---

[1]) 2. Petr. 3, 8.

[2]) Winer, a. a. O. S. 249 ff., Buttmann, neutestamentliche Grammatik, S. 176 f. Allgemeine Grammatik § 137, Anm. 10 a. Krüger § 53, 1, 6. 7.

[3]) Gesenius, Hebr. Gramm. § 155, 1 c, Nägelsbach § 110, 1 e.

die Wahrnehmung des antichristlichen Wesens, das da und dort in der bestimmtesten Form zur Geltung kam und dessen auch die Leser Zeugen waren, denn die Wellen der antichristlichen Bewegung umspielten ja auch sie. Es ist eine offene Thatsache, darum konnte er sie als vollgiltigen Beweis für das bevorstehende Weltende anführen und er ist sich der Stärke desselben auch bewußt, daher der so bestimmte, überzeugungsinnige Ton, mit dem er ihn vorträgt: „und wie ihr gehört habt, daß der Antichrist kommt, so sind jetzt viele Antichriste da, woraus wir wissen, daß die letzte Stunde ist."

Ein Dreifaches sagt also hier der Apostel: Es wird ein Antichrist kommen, das ist gewiß; denn ihr habt es gehört; und ebenso gewiß ist, daß jetzt schon Antichriste da sind, ergo ist auch die letzte Stunde da.

ἠκούσατε „ihr habt es gehört nicht nur von mir, sondern von den Aposteln überhaupt,"[1]) in deren Namen er ja die Epistel schrieb.[2])

Es ist somit die Lehre von dem einen persönlichen Antichristen der letzten Zeit ein wirklicher Bestandteil der apostolischen Tradition[3]) und darum auch unzweifelhafte kirchliche Glaubenslehre.

---

[1]) Wir geben zu, daß Johannes bei ἠκούσατε auch an 2. Theff. 2, 3—11 gedacht hat, galt ja diese Stelle immer als Hauptbeweis für das Auftreten eines persönlichen Antichrist. Von jeher haben die Väter und kirchlichen Ausleger anerkannt, daß in dem „ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας", oder wie eine andere Handschrift (Cod. B ed. Mai, London 1859) liest, in dem „ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας" der Antichrist am Ende der Zeiten gezeichnet sei, so daß der hl. Augustin unter bezug auf 2. Theff. 2, 8: „Et tunc revelabitur iniquus" mit vollem Rechte sagen konnte: „Quem significari Antichristum, nullus ambigit." (De civ. Dei l. 20. cap. 19.) Diese konstante Deutung der paulinischen Stelle läßt also wohl auf apostolische Überlieferung schließen. Allein trotzdem dürfen wir die sachliche Beziehung von ἠκούσατε nicht auf diese Stelle allein beschränken. Der Ausdruck ist ganz allgemein, folglich ist die Lehre vom kommenden Antichristen überhaupt Element der evangelischen Verkündigung gewesen und die Gläubigen hatten nicht bloß von Johannes, nicht bloß von Paulus, sondern überhaupt von den Aposteln über den Antichrist „gehört".

[2]) Reithmayr, Einleitung u. s. w. S. 757; vgl. 1. Joh. 1, 1 ff.; 4, 14.

[3]) So auch Estius: Quod erit „audistis" tale est, ac si diceret: Traditum est vobis a nobis, ita edocti estis, sc. Antichristum venturum esse. Ubi nota, traditionem esse apostolicam . . . Apostolo teste, quod Antichristus venturus sit.

Die Ansicht, das Subjekt von ἠκούσατε beschränke sich nur auf die Epheser,[1]) weil Johannes Nachfolger des Paulus in Ephesus gewesen sei und denselben daher 2. Thess. 2, 3 ganz besonders in Erinnerung sein mochte, widerstreitet dem encyklischen Charakter des Briefes.

Noch weniger ist die Meinung zu acceptieren, welche der apostolischen Lehre vom persönlichen Antichristen den Charakter einer objektiven, aus göttlicher Offenbarung hervorgegangenen Wahrheit abspricht und sie lediglich als subjektive Anschauung der Apostel gelten läßt, die sich zum Teil an die jüdische Tradition von den „Messiaswehen", unter die besonders das Pseudoprophetentum als Widerspiel des Messias begriffen wurde,[2]) teils an die alttestamentlichen Prophetien wie Dan. 7, 7—14. 24—28; 11, 31; 12, 6 ff., und Vorbilder des Antichristen (Dan. 8, 9 ff. und Ezech. c. 38 und 39) angelehnt hat.[3])

Manche Erklärer[4]) erblicken die sachliche Parallele zu der in ἠκούσατε gemachten Andeutung in Matth. 24, 5. 11. 24; Marc. 13, 22. 23. Indessen ist dort nicht von dem einen Antichristen die Rede, sondern von den „vielen" Verführern, die im Namen Jesu kommen, von den vielen „falschen Christus" und „falschen Propheten", und zudem, wenn der Apostel diese Beziehung im Auge gehabt

---

[1]) Wolf, Karl Aug., exeget. u. prakt. Kommentar zu den 3 Briefen des hl. Johannes. Leipzig 1881.

[2]) Lücke, Kommentar über die Briefe des Evangelisten Johannes. Bonn 1836. S. 186.

[3]) Schmidt's Bibl. f. Kr. u. Ex. Bd. 1. S. 25 ff. De Wette, Bibl. Theologie § 198. Berthold, Christologia § 16. Vgl. Simar, Kirchenlexikon, II. Auflage, Art. Antichrist.

[4]) So insbesondere Barnes z. d. St.: The reference is probably to the language of the Saviour that before the end should be and as a sign that it was coming: many would arise claiming to be Christ (Matth. 24, 5. 24) and, of curse, practically denying that he was the Christ. Auch der Verfasser (Hugo Grotius?) der Commentatio ad Loca quaedam N. T., quae de Antichristo agunt, aut agere putantur (Amsterdam 1640) gibt als Hauptquelle, aus der die Gläubigen ihre Kenntnis vom Antichristen schöpften, den Ausspruch Christi bei Matthäus an und ist insbesondere gegen die Annahme, daß unsere Stelle Bezug nehme auf 2. Thess. 2, 3, weil er von der irrigen Ansicht ausgeht, daß zur Zeit, wo Johannes seinen ersten Brief schrieb, die paulinischen Briefe noch nicht existierten oder wenigstens in den einzelnen Gemeinden noch nicht verbreitet waren.

hätte, würde er sich dann nicht an unserer Stelle eines andern Obersatzes bedient haben und statt „ihr habt gehört, daß der Antichrist kommt“, besser und deutlicher gesagt haben: „Ihr habt gehört, daß falsche Christus und falsche Propheten aufstehen?“ Der Übergang zum folgenden Mittelsatz wäre dann viel zwangloser hergestellt und das Ganze böte das Bild eines materiell und formell vollkommen befriedigenden Syllogismus. Es wäre unter dieser Voraussetzung schwer erklärlich, warum der Apostel die in jenen Stellen liegende, so klare und unmittelbare Beziehung zu seiner Folgerung umgangen und dafür eine Prämisse gewählt hatte, die nur mittelbar und mit Hilfe eines neuen Denkaktes erreicht, was im andern Falle sich so leicht, ungezwungen, direkt und natürlich ergeben hätte.

Ὅτι ὁ ἀντίχριστος ἔρχεται.

Der Artikel „ὁ“ ist durch die Autorität des Cod. A geschützt.

Cod. B hatte nach der ursprünglichen Leseart *ἀντίχρειστος*, ein Umlaut, der in den ältesten Handschriften, besonders alexandrinischen Ursprungs, sehr häufig in Anwendung kommt.[1]) Das Präsens *ἔρχεται* mit futuraler Nebenbedeutung gibt der persönlichen Anschauung des Apostels von dem unmittelbar bevorstehenden und sichern Kommen des Antichristen den bestimmtesten Ausdruck.[2])

Ἀντίχριστος.

Ἀντίχριστος (שָׂטָן הַמָּשִׁיחַ) findet sich nur in den johanneischen Briefen und zwar noch V. 22; 4, 3; 2. Joh. 7. Es ist ein äußerst glücklich gewählter Ausdruck, er bezeichnet nicht nur das christusfeindliche Prinzip, sondern auch die Art seiner Bethätigung. Etymologisch betrachtet kann das Wort „*ἀντίχριστος*“ in verschiedenem Sinne ge-

[1]) Cf. Introduction to Cod. A by Woide-Cowper 1861 p. XI, vgl. auch Winer S. 47 f.

[2]) Diese Erklärung erleidet auch in grammatikalischer Hinsicht keine Beanstandung. Es kommt nämlich ἔρχομαι in der Bedeutung des Futurs dann vor, wenn das Kommen schon in der Gegenwart vorbereitet oder eingeleitet wird (Krüger § 53. 1 A. 6) also so gut wie schon gegenwärtig bezeichnet werden soll (Winer, § 40, 2). In ähnlicher Weise steht ja bekanntlich auch im Lateinischen das Präsens für das Futur in allen Fällen, wo eine Handlung als zum Teil schon angefangen bezeichnet wird (Madvig § 339, A. 1), cf. Caes. B. C. III, 94, ed. Dinter, und in diesem Sinne ist auch das „venit“ der Vulg. zu verstehen, was jedenfalls weit mehr die Bestimmtheit ausdrückt, als „venturus est“, wie Erasmus und Andere wollen. Ganz in unserem Sinne erklärt Estius ἔρχεται als „significationem cujusdam futuri“ ꝛc.; ebenso gibt Evilly (l. c. p. 390) ἔρχεται ganz richtig mit „is on the eve of coming“.

braucht werden; einmal im Sinne des feindlichen Gegensatzes, wo *ἀντί* = contra ist, wie in *ἀντιτάσσω*, dann im Sinne der Gegensätzlichkeit, wo *ἀντί* das Grundwort einfach negiert wie in *ἀντιλέγω*; es könnte aber auch den Begriff einer bloßen Stellvertretung in sich schließen, wie das bei *ἀντιβασιλεύς, ἀνθύπατος, ἀντίκλεις* u. s. f. der Fall ist. Doch hat man sich von Anfang an hauptsächlich auf den Begriff des Gegensatzes und zwar des feindlichsten Gegensatzes geeint, ohne gerade den Nebensinn der Gegensätzlichkeit und Stellvertretung ganz außer Beziehung zu setzen. Nie hatte man sich den Antichristen anders gedacht, denn als Feind Christi. Von dem Momente an, wo der prophetische Blick des königlichen Sängers am Horizont der fernsten Zukunft jene dunkle Wolke schaute, hinter der sich die so „unsinnige“ und freche Erhebung der Völker, Könige und Fürsten gegen den Gesalbten (עַל־יְהוָה וְעַל־מְשִׁיחוֹ)[1] verbarg, ist sich die Tradition in dem Glauben an eine antichristliche Bewegung, die in dem persönlichen Antichristen den höchsten Gipfel der Opposition gegen Christus erreichen wird, gleich geblieben. Daher finden wir schon von frühester Zeit an den Antichrist als הַשָּׂטָן (Widersacher),[2] rebellis,[3] *ἐναντίος*[4]) aufgeführt, also ganz in demselben Sinn, in welchem Paulus ihn *ἀντικείμενος*[5]) (2. Thess. 2, 4) nennt.

---

[1]) Ps. 2. Der messianische Charakter dieses Psalms ist allgemein anerkannt und durch das Ansehen der hl. Schrift selbst verbürgt (Act. 4, 25 ff., Hebr. 1, 5; 5, 5, vgl. Apokal. 2, 27; 19, 15). Vgl. Thalhofer, Erklärung der Psalmen S. 6. עַל in der Bedeutung gegen wird fast nur im feindlichen Sinne gebraucht (Gesenius, Handwörterbuch zu diesem Worte), also ganz wie das griechische ἀντί, nur daß statt dessen auch manchmal κατά steht, um ein „Darauflosgehen“ zu bezeichnen (cf. Winer S. 358), wie die Septuaginta an unserer Stelle hat .... συνήχθησαν κατὰ τοῦ κυρίου καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ.

[2]) Vgl. die rabbinische Stelle bei Bertholdt l. c. p. 71, not. 2, wo es heißt: Hic erit adversarius הַשָּׂטָן, quem populi nominabunt antichristum.

שָׂטָן bezeichnet den politischen (3. Reg. 11, 14. 23. 25) wie persönlichen Gegner (2. Reg. 19, 22) und in diesem Sinne gebraucht das Wort auch Tertullian adv. Marc. l. III c. 14, der es mit hostis, und Chrysostomus, der es mit ἀντικείμενος gibt. Als Nomen proprium, und hier meistens mit dem Artikel, ist es die Benennung für den obersten der bösen Engel.

[3]) Tertull. de praescr. 4.

[4]) Bei Theophylact und Ökumenius erscheint dieser Ausdruck als die unter den Griechen traditionelle Bezeichnung für ἀντίχριστος.

[5]) Der ἀντικείμενος des Paulus und der ἀντίχριστος des Johannes lassen

Und konnte dieser Geist der Opposition gegen Christus noch weiter als bis zur Leugnung seiner Gottheit (1. Joh. 2, 22) gehen, konnte die christusfeindliche Gesinnung noch einen schrofferen, bitterern Charakter annehmen, als sie in der Läugnung seiner messianischen Sendung empfängt? (2. Joh. 7.) Gerade das aber ist der Inhalt der von Johannes bekämpften antichristlichen Doktrinen. Wird der persönliche Antichrist seine Vorgänger noch übertreffen können? Nur in einem Punkte wird ihm das gelingen, er wird sich an die Stelle Christi setzen und göttliche Verehrung fordern (2. Thess. 2, 4), und um das zu erreichen, wird er Christus in Allem nachäffen.[1]) Er wird als Mensch gewordener Gott sich gebärden, wird die Wunder scheinbar nachmachen, wie auch Paulus das voraussagt,[2]) wird sogar das Schauspiel einer Art transfiguratio der staunenden Menge vorführen,[3]) kurz jedes hervorragende Moment im Leben des Herrn wird der Betrüger verwerten, um eine Karrikatur daraus zu stempeln, ganz geeignet, das Ansehen des Herrn auf die denkbar frechste Weise herabzuwürdigen.

So wird er im vollen Sinne des Wortes ein Gegen-Christus, ein Rivale Christi sei. Wie das königliche Ansehen durch nichts mehr geschändet wird, als wenn es frechen Usurpationsgelüsten zum Opfer fällt, und wie darum jeder Usurpator an sich schon der erklärteste und direkteste Gegner und Feind jedes rechtmäßigen Königs und Königtums ist, so ist es der Antichrist Christus gegenüber. Gerade dadurch, daß

überhaupt über die Identität der Person keinen Zweifel aufkommen. Beide erscheinen am Ende der Welt, beide werden mit einem großen Abfall in Beziehung gebracht (1. Joh. 2, 18; 2. Thess. 2, 3), beide werden als Lügner charakterisiert (2. Thess. 2, 9; 1. Joh. 2, 22), beide sind prinzipielle Gegner Christi, der ἀντικείμενος als ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας, der für und von der Sünde lebt, für welche Christus gestorben (Röm. 6, 10), und der ἀντίχριστος als Träger jenes „Geistes", der dem Geiste Gottes und damit dem Geiste Christi diametral entgegen ist (1. Joh. 4, 3).

[1]) Hippolyt in seiner Schrift: „Περὶ τῆς συντελείας τοῦ κόσμου καὶ περὶ τοῦ ἀντιχρίστου" wird in der Aufzählung der Parallelen im Leben Christi und des Antichristen geradezu kleinlich, so daß er zu dem jedenfalls zu weit gegriffenen Resultate kommt: Κατὰ πάντα ἐξομοιοῦσθαι βούλεται ὁ πλάνος τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ (Ed. Lagarde § 14, 20 p. 103; § 14, 22 p. 105).

[2]) 2. Thess. 2, 4.

[3]) Acta Martyrum. Ed. Gallur. I, p. 339. Dicit autem apostolus: Si Satanas in angelum lucis transformatur, nihil magnum, si ministri ejus transfigurantur. Unde et Antichristus quasi Christus.

er Name, Würde und Macht von Christus sich anmaßt, ihn von dem Throne stürzen will, den er selbst einnehmen möchte (2. Thess. 2, 4), und mit allen Mitteln infernalen Hasses seinen Absichten und Bestrebungen entgegen arbeitet, treibt er die Feindschaft gegen ihn bis zum Übermaße. Das alles läßt auf eine Persönlichkeit schließen, so geheimnisvoll schrecklich, so in alle Pläne der Hölle eingeweiht und so vom Geiste Satans[1]) erfüllt, daß Paulus in der That alles sagt, wenn er sie das „Mysterium der Bosheit" nennt (2. Thess. 2, 7), und es wohl erklärlich ist, wie sich die Vorstellung vom inkarnierten Teufel bilden konnte.

Καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν.

Καὶ νῦν entspricht als Korrelativum dem vorhergehenden *καθώς*,[2]) daher übersetzen Weinhart, Reischl, auch Stolberg[3]) richtig „und wie ihr gehört habt, daß der Antichrist kommt, so sind auch jetzt viele Antichristen da."[4]) Allioli dagegen nimmt *καὶ* als Verstärkungspartikel im Sinne von „ja, sogar" und übersetzt: „Ja schon jetzt sind viele Widerchristen geworden", eine Bedeutung, welche *καὶ* allerdings manchmal im klassischen Griechisch hat, aber doch hauptsächlich nur in hypotaktischen Sätzen, besonders nach *ἐπεὶ, ἐπειδή, ἵνα* oder in unmittelbarer Verbindung mit substantivischen Begriffen.[5]) In dem von uns vermeinten Sinne drückt *καὶ νῦν* die Beziehung zwischen Antichrist und Antichristen deutlicher aus, gibt nicht nur die Thatsache eines weit verzweigten Antichristentums zu, sondern würdigt zugleich den innern Charakter desselben. Das Antichristentum der Jetztzeit besteht aus Leuten ganz nach Art des kommenden Haupt-Antichristen, sie sind von seinem Geiste erfüllt, handeln in seinem Namen, tragen sich mit den-

---

[1]) Wie sich die Sünde Satans als Selbstvergötterung (vgl. Js. 14, 2 ff. Ezech. 28, 12 ff.) ihrem eigentlichen Kerne nach bestimmen läßt, geradeso ist die Sünde des Antichrist eine bis zur Selbstvergötterung gesteigerte Selbstsucht, und wie die Sünde Satans Gott gegenüber als Hochverrat sich charakterisierte, so ist die Sünde des Antichrist in demselben Verhältnisse Felonie gegen die göttliche Souveränität Christi. Vgl. Oswald, Angelologie S. 96, Eschat. S. 256.

[2]) Καὶ an Stelle des Vergleichungspartikels ist nicht selten Matth. 6, 10 γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς, und besonders bei Joh. 10, 15; 13, 33; 17, 18 ebenso Act. 7, 51. cf. Winer § 60, 5a. S. 504.

[3]) Geschichte der Religion Jesu Christi. 7. Bd. S. 348.

[4]) So auch Augustinus: „Et sicut audistis, quod Antichristus sit venturus, nunc antichristi facti sunt." Tract. in 1. Joh. 2, 18.

[5]) Krüger § 69, 32, 17, 18.

selben Absichten und bereiten der Kirche Gefahren, ähnlich denen, welche der Antichrist heraufbeschwören wird, um so mehr, als deren „viele“ sind.

An sich denkt man beim Worte „Antichristen“ zunächst an die erste etymologische Bedeutung des Wortes und bezieht es daher auf alle jene erklärten Feinde und Gegner des Evangeliums, welche sich der christlichen Wahrheit geflissentlich verschließen, sie in Wort und Schrift bekämpfen und ihre Anhänger mit allen Mitteln des Hasses und der Grausamkeit verfolgen. Antichristen dieser Art waren schon Herodes, Pilatus, die Vorsteher des jüdischen Volkes, sowie Nero, Domitian, Diokletian und überhaupt jene christusfeindlichen Machthaber, welche die Blätter ihrer Geschichte mit dem Blute der Christen färbten. Antichristen feinerer Art, aber nicht weniger ausgeprägt, waren auch ein Tacitus, der mit Verachtung auf die Anhänger des unbekannten Jünglings aus Galiläa niedersah, ein Apulejus, der die Christen und ihre Lehren in Fabeln und Märchen ins Lächerliche zog, ein Lucian, der mit denkbar bitterster Ironie den Hauch zu vergiften suchte, der von den Lippen der Christen wehte, und endlich alle jene vornehmen, selbstzufriedenen Geister, die ihr Talent an Zeit und Scharfsinn lieber der alten Mythe als dem christlichen Glauben zur Verfügung stellen, Leute, an denen es leider zu keiner Zeit der christlichen Ära gefehlt hat. Zu den Antichristen im weiteren Sinne sind auch jene Christen zu rechnen, welche sich von der Kirche in ihrer Verfassung oder in ihrer Lehre trennen oder von der christlichen Offenbarung gänzlich abfallen und eine Gesinnung bethätigen, in welcher der Geist des Antichristen zum vollen Ausdruck kommt; ja selbst solche, welche in der christlichen Kirche verbleiben, aber daneben Grundsätze vertreten, die dem Christentum entgegengesetzt sind, nicht frei und offen von ihrem christlichen Glauben Zeugnis geben, gerne mit den Feinden der Kirche lavieren und in der Praxis, im öffentlichen Leben, in Handel und Wandel den christlichen Namen schänden, gehören nach dem hl. Augustinus[1]) zum großen Anhang des Antichristen, sind von den

[1]) Antichristi appellantur, quia Christo contrarii sunt, dum contra quod praecipit, vivunt. Aug. De Baptismo c. Don. ed. Mign. opp. Aug. T. VII· l. 7, c. 15. — In seinem Traktate zu unserm Briefe führt Augustinus diesen Gedanken noch detaillierter aus. Mit ergreifender Lebhaftigkeit gibt er der so traurig ernsten Thatsache, daß das Antichristentum sich beständig dem Christentum wie sein Schatten anhängt, Zeugnis: Certe invenimus multos antichristos qui ore profitentur Christum, et moribus dissentiunt a Christo. Paulum audi apo-



„Vielen", welche gleichsam als Vorläufer den Boden für eine erfolgreiche allgemeine antichristliche Bewegung ebnen. In allen diesen zeigt sich schon im voraus der Antichrist, das „Geheimnis der Bosheit", wirksam.

Nimmt man aber das Wort „Antichristen" ausschließlich in dem von Johannes intendierten Sinne, dann sind unter ihm ganz bestimmt charakterisierte Persönlichkeiten gemeint. Vor allem sind es nicht solche Gegner Christi, die von Geburt an dem Christentume ferne standen und infolge früh eingesogener Vorurteile dem Christentum feindliche Gesinnung entgegen brachten. Johannes sagt ausdrücklich *γεγόνασιν*,[1]) sie sind es geworden mit der Zeit; ursprünglich waren sie Christen, waren genährt und getränkt von der Milch christlicher Lehre wie tausend Andere, aber jetzt sind sie es nicht mehr, jetzt benehmen sie sich so, als wären sie mit dem Gifte der höllischen Schlangen aufgezogen worden.

Ὅθεν γινώσκομεν, ὅτι ἐσχάτη ὥρα ἐστίν.

Ὅθεν γινώσκομεν gibt den Gedankenzusammenhang der beiden ersten Glieder des Verses an.

Der Apostel ist sich in seinem Urteil über die Nähe der „letzten Stunde" vollkommen gewiß, daher der Indikativ *γινώσκομεν*,[2]) und er setzt auch das volle Einverständnis seiner Leser voraus, daher er in ihrem Namen spricht.

---

stolum: „Confitentur enim se nosse Deum, factis autem negant. (Tit. 1, 16.) Quotquot habet Ecclesia perjuros, fraudatores, maleficos, sortilegorum inquisitores, adulteros, ebriosos, foeneratores, mangones et omnia, quae numerare non possumus; contraria sunt doctrinae Christi, contraria sunt verbo Dei: Verbum autem Dei Christus est: quidquid contrarium est Verbo Dei, in Antichristo est. Antichristus enim contrarius est Christo. Corrige, quod tu fecisti, ut salvetur, quod in te Deus fecit. Si autem non vis et amas et amplecteris peccata tua; contrarius est Christo. Intus sis, foris sis, antichristus es: intus sis, foris sis, palea es. Sed quare foris non es? Quia occasionem venti non invenisti. (Aug. in Ep. Joannis ad Parthos tract. III cap. 2, n. 5.

[1]) Das präsentische Perfekt bringt die Vergangenheit in unmittelbare Beziehung zur Gegenwart, die einmal geschehene Handlung dauert in ihrer Wirkung und Folge noch fort oder wird als fortdauernd gedacht, so hier γεγόνασιν, sie sind geworden, also sind sie es jetzt noch.

[2]) Mit dem Indikativ drückt der Schreibende das Wirkliche ohne weitern Nebengedanken aus, in welchem Sinne ihn auch die neutestamentlichen Schriftsteller ganz regelmäßig gebrauchen.

Die Evidenz, mit der der Apostel die „letzte Stunde" vor sich sieht, beruht auf der Thatsache des Antichristentums, das unmittelbar unter seinen Augen seine verderbliche Propaganda übt, eine Thatsache, die auch keinem seiner Leser entgeht.[1])

Wie haben diese Antichristen doch eine so auffallende Ähnlichkeit mit dem Hauptantichristen, von dem die Apostel ihnen schon so manches Bild entworfen hatten und das ihnen insbesonders aus dem zweiten Briefe des Apostels Paulus an die Thessaloniker immer so furchtbar geheimnisvoll entgegentritt! Wir hatten schon oben (S. 100) auf diese Ähnlichkeit hingewiesen und fügen hier nur noch bei, daß dieselbe gewiß noch weiter gediehen wäre, wenn das antichristliche Treiben volle freie Bewegung gehabt und seine äußersten Consequenzen hätte ziehen dürfen; das geschah aber nicht; das „mysterium iniquitatis" war wirksam,[2]) jedoch nur in beschränkter weil vorbereitender Weise. Die Keime zur vollen allseitigen Entwickelung der bösen Saat waren da und es war füglich nur mehr eine Frage der Zeit, wann, ob heute oder morgen, diese Entwickelung im persönlichen Antichristen ihrer höchsten Spitze zutreiben wird.

Was dieser subjektiven Anschauung des Apostels eine noch höhere Bestimmtheit verlieh, war die Erinnerung an ein Wort des Herrn, das ganz zur damaligen Lage paßte.

Der Heiland hatte einmal auch von falschen Christus[3]) gesprochen und ihrem Auftreten die Bedeutung eines Symptoms für „die letzte Zeit" beigelegt. Nun gab es gerade damals überall, wo die Messiasidee Boden gefunden, in Samaria, Judäa und Galiläa Pseudomessiasse, welche die Messias-Hoffnung der jüdischen Volkes für

[1]) Johannes beruft sich hier für die Wahrheit seiner subjektiven Anschauung ebenso auf das eigene Urteil der Leser wie das Paulus thut Hebr. 10, 25: „Nicht verlassend unsere Versammlung wie einige die Gewohnheit haben, sondern uns ermunternd und das um so mehr, als ihr sehet (βλέπετε) den Tag herannahen." „Versammlung" (ἐπισυναγωγή) ist die christliche Gemeindeversammlung, d. h. die Kirche. Das ergibt sich deutlich aus dem nachfolgenden Verse, der ganz offenbar von der Stunde des Abfalles spricht und ergibt sich auch aus der Rückbeziehung auf die Verse 6, 4—8 und 3, 12. Dieselbe Bestimmtheit und unmittelbare Wirklichkeit, welche Johannes durch γινώσκομεν ausdrückt, tritt uns in βλέπετε entgegen. Sie, die Leser, sehen selbst den Tag herannahen, nämlich an den Zeichen, welche nach der Weissagung Christi demselben vorangehen sollen und die teils schon eingetroffen sind, teils noch eintreffen werden.

[2]) 2. Thess. 2, 7.

[3]) Matth. 24, 24.

ihre abenteuerlichen Pläne schmählich ausbeuteten. Die Samariter Simon, Dositheus[1]) und Menander,[2]) der Jude Theudas[3]) und der Galiläer Judas[4]) und Andere, von denen uns Josephus berichtet, hatten

---

[1]) Origines sagt, wahrscheinlich gestützt auf das zweite Buch der Clementinen, daß Dositheus zur Zeit der Apostel gelebt habe (Orig. in tractatu XXVII in Matth., Migne. opp. Orig. Tom. III p. 1643.) In seinem Buche c. Celsum (l. I, n. 57) spricht er sich ganz allgemein dahin aus, daß Dositheus nach den Zeiten Jesu mit seinem Wahne, er sei der von Moses vorhergesagte Christus, aufgetreten sei. Καὶ μετὰ τοὺς Ἰησοῦ δὲ χρόνους ἠθέλησε καὶ ὁ Σαμαρεὺς Δοσίθεος πεῖσαι Σαμαρεῖς ὅτι αὐτὸς εἴη ὁ προφητευόμενος ὑπὸ Μωσέως Χριστός cf. c. Cels. l. VI, n. 11. — Die Frage, ob der Dositheus des Origenes ein anderer sei als der des Epiphanius (Här. 13), wie Fabricius behauptet, hat Grimm (die Samariter, S. 117 ff.) dahin entschieden, daß Epiphanius keinen andern Dositheus darstellen wollte, als den, welchen wir aus dem weit ältern Origenes kennen, dagegen in der Charakterisierung desselben zu wenig kritisch verfahren sei. Unter den neueren Historikern halten insbesondere Hergenröther, Kirchengeschichte I, 114, und Kraus, Lehrbuch der Kirchengeschichte I, 51, an der Identität der beiden Persönlichkeiten fest.

Eulogius, Bischof von Alexandrien, der im 6. Jahrhundert lebte und eine genaue Kenntnis von der Geschichte der Samariter hatte, nennt den Dositheus einen Zeitgenossen des Simon Magus (Photius, Biblioth. c. 230), was er jedenfalls war, denn beide standen ja nach den Clementinen II, 23 und 24 und den Recognitionen II, 8—11 in gegenseitigem Verhältnisse von Meister und Schüler. Beide Schriften geben nämlich an: Simon sei anfangs ein Schüler des Dositheus gewesen; als ihn aber letzterer eines Tages züchtigen wollte, weil Simon den Lehrer da und dort zu verkleinern gesucht hatte, da fuhr die Ruthe durch Simons Leib, wie durch ein Rauchgebilde hindurch, und dieses Wunder erfüllte den Dositheus mit solchem Staunen, daß er sich seinem bisherigen Schüler zu Füßen warf und dessen Meisterschaft anerkannte. Der Schüler ward jetzt zum Lehrer und der Lehrer zum Schüler.

[2]) Menander aus Capperatäa (Justin. Apol. I, c. 26) oder Chabrai, wie Theodoret angibt, war ganz sicher ein Zeitgenosse der Apostel. Irenäus (adv. haer. l. I, c. 23, n. 5) nennt ihn einen Nachfolger des Simon, und Theodoret (haer. fab. l. I. Migne Opp. Theodor. Tom. IV p. 347), der noch eine Schrift Justin's gegen Menander vor sich hatte, hält es für eine ausgemachte Thatsache, daß Menanders Auftreten in die apostolische Zeit hineinrage. Natalis Alexander bestimmt diese Angabe näher auf die Regierungszeit Vespasian's (Hist. Eccl. Saec. I. Tom. c. XI. art. 2 Venetiis 1758), Burton dagegen auf die von Domitian und Trajan.

[3]) Es ist hier nicht jener Theudas gemeint, den wir aus der Apostelgeschichte 5, 36 und aus Origen. c. Cels. (l. I, n. 57) kennen, sondern der spätere, der unter Kaiser Claudius um das Jahr 45 auftrat (Jos. Ant. 20, 5).

[4]) Judas aus Gamala Niedergaulonitis in Galiläa, daher „der Galiläer" (Jos. Ant. 20, 5) oder Gaulonite (Jos. Ant. 18, 1), predigte im Namen der Religion Aufruhr und Abfall von der römischen Herrschaft. Nach der Apostelgeschichte (5, 37)

sich die Würde eines Messias angeeignet und es waren nicht wenige, welche sich vom Glanz des Wortes blenden ließen und in unbegreiflicher Kurzsichtigkeit und Leichtgläubigkeit den Aufwieglern blindlings folgten.

Erzählt doch die hl. Schrift (Act. 8, 10) von einem geradezu ungeheuren Erfolg, den Simon Magus errang, und wissen wir aus zuverlässigen Zeugnissen,[1] daß die Dositheaner sich bis in's 14. Jahrhundert erhielten, was auf eine Sekte schließen läßt, die wohl tiefe und starke Wurzeln gefaßt hat. Und hatte Menander nach dem Zeugnisse des Tertullian[2] und Epiphanius[3]) auch nicht denselben glänzenden Erfolg, wie seine beiden Meister und Vorgänger, vielleicht weil er doch zu plump mit der Leichtgläubigkeit der Menge gespielt und insbesonders der Unsinn seiner Auferstehungslehre zu handgreiflich war,[4]) so gab es doch einige, denen selbst diese Lüge nicht zu massiv war und sie forterbten bis in die Tage des Epiphanius trotz des tagtäglichen Beweises des Gegenteils. Ja, die Kirche mußte sich gefallen lassen, Leute mit ihrem ehrwürdigen Namen geschmückt zu sehen, in denen der vollkommenste geistige Bankrott sich abspiegelte. Sie maßten sich den Namen „Christen" an, ebenso wie die Gnostiker, mit denen sie im Punkte der Heuchelei überhaupt große Ähnlichkeit hatten, und häuften so neuen Spott auf die christliche Gemeinde.[5])

---

fällt der von ihm erregte Aufstand in die Tage der Aufschreibung, also in die Geburtszeit des Herrn. Er gab sich als Messias aus, verkündete allgemeine Freiheit und Gleichheit, verweigerte den Zins und wird für den Urheber der jüdisch-puritanischen Sekte, der Zeloten, gehalten, die später so viel Unheil über das ganze jüdische Volk und besonders über die Hauptstadt gebracht hat (Sepp, Leben Jesu 7. Bd. S. 4. Döllinger, Heidentum und Judentum, S. 768). — Eusebius (l. IV, c. 22) erwähnt auch einer von ihm gestifteten Sekte unter dem Namen „Γαλιλαῖοι" die aber nur kurze Lebensdauer hatte; wenigstens sagt Origenes: οὗ καὶ αὐτοῦ δίκας τίσαντος, ἡ διδασκαλία καθῃρέθη, πάνυ ἐν ὀλίγοις καὶ ἐλαχίστοις μείνασα (c. Cels. l. I, n. 57, l. VI, n. 11.)

[1]) Sylvester de Sacy, Chrestomatie arabe, vol. II p. 214, vgl. Grimm a. a. O. S. 95. 119.

[2]) De anima c. 50.

[3]) Haer. 22.

[4]) Nach Irenäus (adv. haer. l. I, c. 23, n. 5) und Justin. (Apol. I, 26) überredete er seine Anhänger, daß sie durch seine Taufe der Auferstehung unmittelbar teilhaftig und daher gar nicht sterben würden.

[5]) Tillemont (Memoires etc. tom. II p. 22) sagt von den Anhängern des Menander: Ils prenaient le nom de Chretiens, le diable étant bien aise de se servir d'eux pour diffamer la religion Chretienne.

Johannes hatte dieses alles zum Teil selbst mit angesehen. In Samaria war er Augenzeuge von dem schwärmerischen Treiben Simons (Act. 8, 14) gewesen und hatte deshalb sicher auch Kenntnis von allem dem, was sich um den Namen Dositheus und Menander bewegte. In Jerusalem war er mit Unruhe dem Vorgehen des Agitators Theudas gefolgt, war Zeuge seines kläglichen Endes [1]) und mußte noch viele andere ähnliche Erscheinungen während seines Aufenthaltes in Jerusalem an sich vorbeigehen lassen, die alle denselben jämmerlichen Ausgang nahmen. Das alles machte auf sein Gemüt den tiefsten Eindruck, die Erinnerung daran wirkte jetzt, wo Schwärmer anderer Art sich da und dort rührten, mit neuer Gewalt auf ihn ein, und wie bei vielen andern, so hatte sich auch bei ihm die Überzeugung gebildet, jene Pseudomessiasse der letzten Vergangenheit und diese Irrlehrer der Gegenwart sind eben jene „falschen Christus" und „falsche Propheten", die der Herr für die letzten Tage angekündigt, und so war für ihn der baldige Eintritt der Katastrophe eine ausgemachte Sache. Das fühlte er und fühlten alle Leser mit, daß die *καιροὶ χαλεποί*[2]) im Anzuge seien, daher Angst und Beklemmung der Niederschlag dieses Gefühles war.

Eine allgemeine Verführung, so daß selbst die Auserwählten, wenn es möglich wäre, mit fortgerissen würden,[3]) der große Abfall [4]) steht bevor! Eichen werden stürzen und Cedern wanken. Viele sind schon jetzt von dem wilden Sturme erfaßt und hinausgedrängt worden aus der Region des Lichtes in die alte Nacht und frühere Finsternis, — und wem könnte nicht Gleiches begegnen? Diese Frage flieht nicht aus dem Herzen, weicht nicht von den Lippen, und gleichsam als Antwort ruft der Apostel den so sehr geängstigten Gemütern zu:

V. 19. Ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθον, ἀλλ' οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν· εἰ γὰρ ἦσαν ἐξ ἡμῶν, μεμενήκεισαν ἂν μεθ' ἡμῶν· ἀλλ' ἵνα φανερωθῶσιν, ὅτι οὐκ εἰσὶ πάντες ἐξ ἡμῶν.

Aus uns gingen sie hervor, aber sie waren nicht aus uns, denn wenn sie aus uns gewesen wären (und noch wären), wären sie mit uns geblieben, aber (sie sind nicht mit uns geblieben), damit sie offenbar würden, daß sie alle nicht aus uns sind.

---

[1]) Theudas wurde nach dem erfolglosen Zug an den Jordan auf Befehl des Prokonsul Fadus enthauptet und sein Kopf als Zeichen des Sieges nach Jerusalem gebracht. Antt. 20, 5, 1.

[2]) Vgl. 2. Tim. 3, 1.

[3]) Matth. 24, 24.

[4]) 2. Thess. 2, 3.

Wozu diese Unruhe? Freilich sind alle, die im Wirbel antichristlicher Zeitströmung untergingen, aus uns hervorgegangen, aber nur aus unserer äußeren, nicht aus unserer inneren Gemeinschaft. Hätten sie unseren Geist, den Geist Christi, besessen und wären sie trotzdem abgefallen, dann allerdings hätten wir allen Grund zu zittern, so aber ist ihr Abfall nur die ganz natürliche Folge vorausgegangenen Mangels christlicher Lebensgemeinschaft, denn wo kein Lebensgrund, da kein Leben, folglich auch keine Lebensgemeinschaft, wo aber keine Lebensgemeinschaft, da ist die Trennung natürlicher als die Verbindung.

Ἡμῶν ist nicht der schriftstellerische Plural, der zwar sonst, besonders bei Paulus, nicht selten vorkommt (Col. 4, 3; Gal. 1, 8; Hebr. 13, 18), aber hier den im Geiste des Apostels lebenden Gedanken nur unvollkommen wiedergäbe.

Die unter *ἡμῶν* Gemeinten sind auch nicht die Apostel, so nahe auch diese Beziehung mit Rücksicht auf 1. Joh. 1, 1 und den Charakter des Briefes als eines Kollektivschreibens läge, es sind vielmehr die Christen überhaupt und zwar mit Bezug auf Act. 20, 30, wo die düstere Ahnung zur schreckensvollen Prophetie wurde: „Aus euch selbst werden Männer aufstehen, die Verkehrtes reden, um die Jüngeren nach sich zu ziehen."

Ἐξῆλθον.[1])

Über die eigentliche Bedeutung dieses Ausdruckes gehen die Erklärer auseinander. Cornelius a Lapide, Estius und einige neuere wie Huther fassen das Wort im Sinne von defectio oder secessio, auch der hl. Augustin hat das Wort in diesem Sinne interpretiert, wenn er in seiner Schrift de Baptismo c. Don. im Anschluß an unsere Stelle sagt: „Non ait, quod alieni facti sunt, sed quod alieni erant, propter hoc eos exisse declaravit.[2]) Die Vulgata dagegen gibt den Ausdruck etymologisch richtiger mit prodierunt, was den Begriff des Ursprungs mit dem Nebenbegriffe des „Hervortretens an die Öffentlichkeit" verbindet.[3]) Und in der That ist das auch die eigent-

---

[1]) Die alten Handschriften haben ἐξῆλθαν, eine Verbildung des Aorist, welche besonders der alexandrinischen Sprache zukommt; vgl. Winer § 13 S. 71. — Über die Handschriften, welche diese Form haben, siehe Hug, Einl. 4. Aufl. I. Bd. S. 238, 242, 244, 249, 263.

[2]) Migne opp. Aug. T. IX, l. 4, c. 19.

[3]) Vgl. Kloß, Handwörterbuch der lateinischen Sprache u. d. W.

liche und vorherrschende Bedeutung von ἐξέρχεσθαι.[1]) Im andern Falle muß man dem Worte geradezu Gewalt anthun und ihm einen Begriff aufoctroyieren, der ihm nach klassischem wie neutestamentlichem Sprachgebrauche fremd ist. Der gewöhnliche Ausdruck für „verlassen, abfallen" ist im neuen Testamente wie bei den Griechen überhaupt ἀφίστημι (intrans.) beziehungsweise ἀφίσταμαι, so Luc. 2, 37; 4, 13; 8, 13; 13, 27; Act. 5, 38. 1. Tim. 4, 1. Der Apostel brauchte auch den Abfall nicht nochmals ausdrücklich zu betonen, da er ja schon in dem ἀντίχριστοι hinlänglich angedeutet war. Ihm ist es vor allem darum zu thun, zuzugestehen, daß die Antichristen allerdings ehemals Glieder der christlichen Gemeinde waren und als solche auch in der Öffentlichkeit bei den Gegnern noch gelten.

Auf diese Weise fügt sich der Satz mit ἀλλά ganz leicht und natürlich an. „Sie sind zwar von uns ausgegangen, aber sie waren nicht aus uns." Sie waren vordem mit uns verbunden, aber nur äußerlich . . . . . . dagegen (ἀλλά) innerlich der Gesinnung nach gehörten sie uns nicht an. Sie gehörten nur dem Leibe der Kirche an, benahmen sich nach außen so, als ob sie Christen wären, empfingen mit uns dieselben Sakramente, nahmen an denselben gottesdienstlichen Übungen teil, feierten dieselben Feste, übten dieselben Gebräuche, dagegen im Herzen waren sie nichts weniger als Christen. Das ist in der That der Sinn des Sätzchens:

Ἀλλ' οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν. —

Ἐκ in Verbindung mit εἶναι drückt die innigste körperliche (1. Cor. 12, 15) oder geistige Angehörigkeit (Joh. 8, 44—47 vgl. 1. Joh. 4, 6) aus, dahier dient es insbesondere zur Bezeichnung der Geburt oder Abstammung oder inneren Abhängigkeit, Geistesverwandtschaft und Gesinnungsgleichheit.[2]) Diese geistige Einheit und innere Zusammengehörigkeit, wie sie unter Glaubensbrüdern bestehen soll, hat zwischen den Abgefallenen und den wahren Christen wohl nie bestanden. Äußerlich des christlichen Namens sich rühmend, waren sie innerlich vom christlichen Geiste durch eine tiefe und weite Kluft geschieden. Gar bald zeigte sich bei manchen ein großer Zwiespalt zwischen Glauben und Leben, Lehre und Sitte. Die Erinnerung an die so ungebundene Leichtfertigkeit der Vergangenheit wirkte noch mächtig

[1]) Vgl. S. 26 A. 2.

[2]) Krüger § 68, 17 A. 8. Buttmann, Allg. Gr. 21. Aufl. S. 478. Winer S. 345.

nach und manche ließen es beim bloßen stillen Heimweh nach früherer Freiheit nicht bewenden; sie griffen die alten Gewohnheiten wieder auf und führten Zustände herbei, wie wir sie im historischen Teil bereits geschildert haben. Der Geist Christi wich, der „Same" (1. Joh. 3, 9) des übernatürlichen Lebens, den die Taufe der Seele eingesenkt, erstarb und so konnte Johannes mit vollem Rechte diesen Scheinchristen denselben Vorwurf machen, der einst jenen eigenmächtigen Heerführer Azarias und dessen Anhang traf, denen von wahren Israeliten auch nur mehr der Name geblieben. „Sie waren nicht aus dem Samen[1]) jener Männer, durch welche Heil gewirkt ward in Israel,[2]) d. h. sie hatten nicht den Geist, die Gesinnung, die Tugenden, welche Judas und seine Brüder beseelten. Obwohl Israeliten der Geburt nach waren sie es nicht der inneren Gesinnung nach, darum verdienten sie auch den Namen nicht mehr, wurden vielmehr betrachtet als solche, die nicht aus dem Samen Abrahams, d. h. nicht seine echten Kinder waren. So nannten die Römer jene, welche die römische Gesittung, römische Treue, römisches Pflichtgefühl („antiquum officium") verlassen, nicht mehr Romani sondern Poeni. So erkannte Saul seinem Sohne Jonathas, weil er seine Gesinnung gegen David nicht teilte, den Titel „Sohn" ab und gab ihm den Schimpfnamen „Spurius" (בֶּן־נַעֲוַת)[3])

In diesem Sinne also sagt Johannes „ἀλλ' οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν", sie waren wohl unsere Namens- nicht aber Gesinnungsbrüder, und das begründet er folgendermaßen:

Ει γὰρ ἦσαν[4]) *ἐξ ἡμῶν, μεμενήκεισαν*[5]) *ἂν μεθ' ἡμῶν.*

[1]) „Same" זֶרַע σπέρμα, im Sinne von Geistesverwandtschaft und Gesinnungsgleichheit, begegnen wir schon im Protevangelium Gen. 3, 15 vgl. Js. 1, 4; 57, 4. Matth. 3, 7; 23, 33. Die höchste und innigste Geisteseinheit drückt σπέρμα aus in 1. Joh. 3, 9. Ein innigeres Verhältnis kann es nicht geben, als die Gemeinschaft einer heiligen Seele mit Gott, und der adäquate Ausdruck für eben dieses zarte und unaussprechliche Verhältnis der Gottesgemeinschaft ist eben in der Sprache unseres Apostels das „Verbleiben des Samens Gottes in einer Seele".

[2]) 1. Mach. 5, 62.

[3]) 1. Kön. 20, 30.

[4]) ἦσαν. Das Imperfekt findet sich in hypothetischen Sätzen nicht selten da, wo man den Aorist oder das Plusquamperfekt erwarten sollte und zwar besonders dann, wenn eine längere Dauer ausgedrückt werden soll (Krüger § 54, 9 A. 3), wie hier, wo auf die ganze Zeit, während welcher die Antichristen noch Glieder der Kirche waren, Rücksicht genommen wird.

[5]) Über das Plusquamperfekt ohne Augment siehe Winer S. 70.

Statt zu sagen: sie waren nicht aus uns, weil sie nicht mit uns geblieben sind; denn wer aus uns ist, muß insoferne und solange er aus uns ist, mit uns bleiben, kann nicht von uns abfallen —, setzt er dies als selbstverständlich voraus und kleidete den Beweis in einen einfachen hypothetischen Satz: „Wären sie aus uns gewesen, würden sie auch mit uns geblieben sein.“ Dem Apostel ist es somit eine unzweifelbare Wahrheit, daß, wer den Geist Christi in sich hat und denselben stets treu bewahrt und im Leben durch Werke bethätigt, also nicht nur dem Leibe, sondern auch der Seele der Kirche angehört, unmöglich an der christlichen Wahrheit irre werden kann. Ganz dasselbe hat auch das Vatikanum in der Constitution de fide catholica (cap. 3. a lin. 6) als Glaubenslehre promulgiert. „Illi enim, qui fidem sub Ecclesiae magisterio susceperunt, nullam unquam habere possunt justam causam mutandi, aut in dubium fidem eandem revocandi.“

Das war auch ganz die Anschauung des Apostels Paulus, daher seine tiefste Überzeugung, daß der Abgefallene sich durch sein eigenes Urteil verdamme, vgl. Tit. 3, 11, und denselben Gedanken spricht Paulus im Römerbriefe mit den inhaltsschweren Worten aus: „Unbereut sind die Gaben und der Beruf Gottes,“ [1]) d. h. das einmal begonnene Heilswerk macht Gott nie rückgängig, das thut der Mensch aus eigenster Initiative. In diesem Sinne sagt auch Augustinus: „De voluntate sua quisque antichristus aut in Christo est.“ [2])

Damit ist jene Richtung verurteilt, welche den Glauben als einen bloßen Vernunftakt betrachtet, auf den die sittliche Freiheit und Gnade keinen Einfluß üben, der von allen Gesetzen der Vernunft abhängig sei und deshalb in die Lage kommen könne, um des höheren Interesses der Vernunft willen seine eigenen Rechte zu suspendieren, ein Irrtum, in den sich in neuester Zeit insbesondere die hermesische Schule verloren hat.

Nach unserer Stelle ist es also geradezu unmöglich, daß ein guter Christ, der treu mit der Gnade Gottes mitwirkt, in seinem Glauben wankend würde. Dieser Wahrheit hätte der Apostel keinen bestimmteren Ausdruck geben können als er es hier thut.

---

[1]) Röm. 11, 29.
[2]) Tract. in 1. Joh. 2, 19.

Entweder also standen die Abgefallenen von Anfang an nicht fest im Glauben, hatten nur obenhin, ohne weitere Vertiefung die Glaubenslehren hingenommen und glichen deshalb dem Baume, dessen Wurzeln nur locker in der Erde ruhen und der darum von jedem Windhauch gestürzt werden kann, oder es war der Abfall die Folge einer sittlichen Unordnung, wie wir ja auch schon früher nachgewiesen haben, daß der Lebensabend der Apostel durch manche Erscheinungen innerhalb der christlichen Gemeinden getrübt wurde, die auf einen bedenklichen Niedergang der ursprünglichen Sittenstrenge schließen ließen, woraus sich dann die allmähliche Abnahme der ursprünglichen Glaubensinnigkeit sehr leicht erklären läßt. Es besteht eben zwischen Glaubens- und Gnadenleben ein zu inniger Contact, als daß Störungen im einen ganz ohne Einfluß auf das andere sein könnten. Umgekehrt wird nie von einem Abfall die Rede sein können, wo das Leben in allweg der religiösen Kenntnis entspricht.

Bei *μεμενήκεισαν μεθ' ἡμῶν* an die christlichen Versammlungen zu denken,[1]) ist ein Verstoß gegen die ganze bisherige traditionelle Auffassung dieser Stelle. Allerdings hat der Abfall vom Glauben, besonders wenn er ein notorischer ist, das Fernbleiben von den gottesdienstlichen Versammlungen in der Regel zur Folge, aber nicht immer, gar mancher hat mit seinem Glauben innerlich vollständig gebrochen und macht äußerlich trotzdem alle religiösen Übungen mit. Außerdem wissen wir aus einer Reihe von Stellen, daß es bei manchen Christen sich nicht mehr bloß um Glaubensgleichgiltigkeit oder Lauheit im äußeren religiösen Leben, sondern um die furchtbarste aller Sünden, um wirklichen und vollständigen Abfall, handelte, so 1. Tim. 1, 19; 4, 1; 6, 5, 21 vgl. 2. Petr. 2, 1. 15.

Noch deutlicher tritt die Bedeutung von *μεμενήκεισαν μεθ' ἡμῶν* im folgenden Satze hervor:

ἀλλ' ἵνα φανερωθῶσιν, ὅτι οὐκ εἰσὶ πάντες ἐξ ἡμῶν.

Ἀλλ' ἵνα ist wie so oft bei Johannes (Joh. 1, 8; 13, 18; 15, 25 vgl. Hebr. 9, 26) eine elliptische Satzverbindung und ist deßhalb vor *ἵνα* aus dem vorhergehenden Satze zu ergänzen *οὐ μεμε-*

---

[1]) So der Verfasser der schon erwähnten Commentatio etc. Er faßt das *μετά* ganz räumlich, eine Bedeutung, in der es wohl manchmal vorkommt, aber doch sehr vereinzelt. Der Grieche gebraucht statt dessen regelmäßig *παρά* oder *σύν*.

νήκεισαν „sie sind nicht mit uns geblieben, damit sie offenbar werden, daß sie Alle[1]) nicht aus uns sind."

In diesem dritten Versgliede kommt der im ersten angeregte Gedanke zu seiner vollen Entwickelung. Im ersten Versgliede behauptet der Apostel den christlichen Ursprung und die antichristliche Gesinnung der Abgefallenen, im zweiten führt er den Beweis für den zweiten Teil des ersten Versgliedes, — sie besitzen wirklich eine antichristliche Gesinnung; denn sonst wären sie uns nicht untreu geworden, — und hier nun im dritten Versgliede befriedigt er den durch diese traurige Katastrophe beunruhigten Leser mit dem Hinweise, daß hinter dieser an sich freilich sehr betrübenden Erscheinung die Absicht Gottes verborgen liege, öffentlich zu konstatieren, daß die Antichristen wohl den Namen, aber nicht den Geist mit den wahren Christen geteilt haben und deßhalb ihr Abfall durchaus nicht überraschen dürfe, sondern sich ebenso, wenigstens indirekt, als ein Moment in der göttlichen Heilsökonomie bewähre, wie die Treue und Standhaftigkeit der guten Christen. Gott ließ den notorischen Abfall der Antichristen zu, um, wie so oft, aus dem Übel Gutes zu schaffen. Gerade aus ihrer offenen Trennung und Ausscheidung sollte der Kirche ein Vorteil gründlicher Säuberung von unreinen und darum schädlichen Elementen erwachsen. Wie manchen Vorwurf hatten diese Namenchristen durch ihre schlechte Aufführung auf die Kirche geladen, wie viel Mißtrauen gegen sie ausgesäet, wie manche für die Aufnahme der christlichen Lehre wohl vorbereitete Gemüter vom letzten entscheidenden Schritte zurückgehalten und wie manche wahre Christen in ihrer Treue erschüttert! Jetzt hört ihr schlimmer Einfluß innerhalb der christlichen Gemeinden auf, jetzt sind sie erkannt als die „unfruchtbaren Reben" (Joh. 15, 2), die kein besseres Loos verdienen als von dem Weinstocke, dem sie schon längst innerlich abgestorben, auch äußerlich getrennt zu werden. Diese Trennung wird den guten Erfolg haben, daß einerseits der innere Zustand der christlichen Gemeinden wesentlich gestärkt und gekräftigt wird, indem die Guten um so fester und treuer zusammenhalten, vgl.

[1]) Unrichtig bezieht Huther οὐ πάντες im Sinne von nonnulli; οὐ in unmittelbarer Verbindung mit dem Verbum mit darauffolgendem oder vorhergehendem πᾶς vertritt die Stelle von οὐδείς; es ist das ein Hebraismus, der sich nicht selten findet, so Matth. 24, 22; Luc. 1, 37; Röm. 3, 20; 1. Cor. 1, 29; 2. Petr. 1, 20 vgl. Jud. 13, 4.

1. Cor. 11, 19, anderseits die Schwachen und Unzuverlässigen entlarvt und das moralische Ansehen der Häretiker, die unter dem Scheine der Heuchelei als „in Schafskleidern gehüllte Wölfe" (Matth. 7, 15) destruktive Tendenzen verfolgten, vollständig vernichtet wird (vgl. 2 Tim. 3, 9).

Calvin hat aus unserer Stelle die falsche Folgerung gezogen, daß ein wahrhaft Wiedergeborener nicht mehr fallen könne, und daß, wer wieder falle, nicht wahrhaft wiedergeboren sei. Dieser Irrtum wird durch alle jene Stellen widerlegt, welche von einem Abfall vom Glauben sprechen 1. Tim. 1, 19; 4, 1; 6, 5, 21 und insbesondere durch 2. Petr. 2, 20 und Hebr. 6, 4—6, welche deutlich eine Wiedergeburt, eine lebendige Erkenntnis der Wahrheit, also einen lebendigen Glauben voraussetzen, welchen der Mensch aus eigener Schuld verloren habe. Wenn Johannes von dem Abfall der Antichristen auf einen Mangel des christlichen Geistes zurückschließt, der die unglücklichen Apostaten zum verhängnisvollen Schritt verleitet habe, so ist damit doch noch nicht gesagt, daß sie schon vom Momente ihrer Aufnahme in die christliche Gemeinde dieser antichristlichen Richtung gehuldigt haben müssen oder überhaupt es mit der Bekehrung nie ernst gemeint haben können. Von Hymenäos und Philetos (1. Tim. 1, 20, 2. Tim. 3, 1 ff.) angefangen durch alle christlichen Jahrhunderte herab, haben wir Beispiele von solchen, welche „das gute Wort Gottes und die Kräfte der künftigen Welt gekostet haben, aber dann abgefallen sind" (Hebr. 6, 5 f.) und zwar freiwillig (*ἑκουσίως ἁμαρτάνοντες* (Hebr. 10, 26), und wäre es anders, müßten wir geradezu die menschliche Freiheit läugnen, eine Consequenz, vor der allerdings auch Calvin, um seine absolute Prädestinationstheorie zu retten, nicht zurückschreckte.[1])

Es steht also nach unserer Stelle fest, die Antichristen waren ehemals Christen und nicht Juden oder Heiden, wie man aus V. 22 und 5, 21 schließen könnte; es waren verlorene Söhne, irre gegangene „Kindlein". Dieser Gedanke berührt den Apostel gar wehmütig. Schmerzbewegten Herzens übersieht er die Trümmer fehlgeschlagener Hoffnungen. Gewiß hatten Manche von ihnen am Anfang ihrer

---

[1]) Vgl. Zill, Brief an die Hebräer S. 263.

Bekehrung zu schönen Hoffnungen berechtigt und vielleicht noch längere Zeit nach der Bekehrung das in sie gesetzte Vertrauen aufrecht erhalten. Kein Wunder, wenn der Apostel mit um so innigerer Liebe und um so größerem Troste der wahren Christen gedenkt, die den empfangenen Geist treu bewahrten; ihnen ruft er, gleichsam sie beglückwünschend zu:

V. 20. Καὶ ὑμεῖς χρῖσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου· οἴδατε πάντα.
Und ihr habt die Salbung von dem Heiligen; ihr wisset alles.

Καὶ hat nicht adversativen Sinn wie bei Matth. 11, 25; Marc. 12, 12; Luc. 20, 19; Joh. 1, 10; 8, 49; 1. Joh. 5, 19, sondern ist in seiner gewöhnlichen Bedeutung als kopulative Partikel gebraucht. Johannes denkt hier nicht an den Gegensatz zwischen Christen und Antichristen; auf diesen kommt er Kap. 4, 4 ff. zu sprechen, sondern will einfach den Grund andeuten, warum er sich über die Ursache des Abfalles so vieler nicht weiter verbreite und eben diesen Grund leitet *καί* ein.

Χρῖσμα kommt im neuen Testamente nur hier und V. 27 vor und ist die bildliche Bezeichnung des Geistes Gottes, wie auch durchgehends im alten Testamente *χρῖσμα* (מִשְׁחָה) als Symbol der Mitteilung des hl. Geistes gilt. Nach der Salbung kommt der Geist Gottes über Saul (1 Reg. 10, 10), über David (1 Reg. 16, 13); als den Geist Gottes deutet der Engel dem Propheten Zacharias das Symbol der Ölbäume (Zach. 4, 6). Die Salbung wurde mit Öl vorgenommen. Öl verbreitet Licht, belebt und kräftigt zugleich und ist insoferne das passendste Symbol für den Geist Gottes, der ja das Prinzip alles Lebens und Lichtes ist.[1])

Ἔχετε bezeichnet den wirklichen Besitz des hl. Geistes, seine substantielle und persönliche Einwohnung,[2]) nicht bloß den Besitz seiner Gnadengaben.[3]) Der Geist wirkt nicht bloß in den Seelen, sondern geht eine förmliche Vermählung, copulatio, [4]) mit den-

[1]) Vgl. Scholz, Die hl. Altertümer. I, 45, 177. II, 309.

[2]) Manning, The Temporal Mission of the Holy Ghost: „The sanctification of souls is effected not only by the effusion of created graces, but also by the personal indwelling of the Sanctifier and by their union with the uncreated sanctity of the Spirit of God". p. 57. cf. Internal Mission etc. p. 14.

[3]) Wie Evilly irrtümlich annimmt. l. c. p. 352.

[4]) „Quos (Patres) qui attente pervestigare voluerit, intelliget occultum quendam et inusitatum missionis communicationisque modum apud illos

selben ein und die Frucht dieser innigen Verbindung ist die Gotteskindschaft (Röm. 8, 15, 16; 1. Joh. 3, 1), ist die Teilnahme an der göttlichen Natur (2. Petr. 1, 4), auf grund derer wir in jene heilige γνῶσις eingeweiht sind, durch die wir Alles wissen — οἴδατε πάντα.

Diese größte Gotteshuld ist wie jede andere übernatürliche Gnade auf die Verdienste Jesu Christi zurückzuführen, sie ist die Erstlingsfrucht der Erlösung, vgl. Röm. 8, 23; Hebr. 6, 4)[1], daher ἀπὸ τοῦ ἁγίου.

Ὁ ἅγιος ist Christus. Da in den folgenden Versen zum Festhalten an Christus ermahnt wird und die Worte in V. 27 τὸ χρῖσμα, ὃ ἐλάβετε ἀπ᾽αὐτοῦ wegen V. 28 jedenfalls auf ihn bezogen werden müssen, so kann hier unter ἅγιος nur Christus gemeint sein, der auch anderwärts ὁ ἅγιος genannt wird, so Marc. 1, 24; Act. 3, 14; Apoc. 3, 7.

Indem aber der hl. Geist in den treuen, lebendig gläubigen Christen wohnt, bleibt er nicht unthätig, sondern zeigt sich in ihnen wirksam als „Geist der Wahrheit", der sie in alle Wahrheit ein-

---

celebrari, quo Spiritus ille divinus in justorum sese animos insinuans, cum illis copulatur; eumque non accidentarium, ut ita dicam, esse, hoc est qualitate dumtaxat illa coelesti ac divina perfeci, quam in pectora nostra diffundit idem coelestium donorum largitor ac procreator Spiritus, sed οὐσιώδη, hoc est substantialem, ita ut substantia ipsa Spiritus Sancti nobiscum jungatur, nosque sanctos, ac justos, ac Dei denique Filios efficiat. Petavius, De Trin. l. VIII, cap. IV, p. 128. Vgl. auch Kleutgen, Die Theologie der Vorzeit, 2. Bd. S. 368 ff.

[1]) Zill sagt in seiner Erklärung zu dieser Stelle ganz in unserem Sinne: „Der Ausdruck μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου bezeichnet den hl. Geist als einen den Gläubigen zu eigen gegebenen und bleibenden Besitz. Des hl. Geistes teilhaftig werden heißt nämlich analog dem Ausdruck μέτοχος τοῦ Χριστοῦ γίγνεσθαι (Hebr. 3, 14) nicht bloß in den Mitbesitz dessen gelangen, was der hl. Geist zur Entsündigung und Heiligung des Menschen besitzt, sondern am hl. Geiste selbst Anteil haben, ihn selbst besitzen. Wie Christus mit den Gläubigen in eine so innige persönliche Gemeinschaft tritt, daß man von diesen in Wahrheit sagen kann, sie sind im Besitze Christi und im Besitze alles dessen, was er erworben hat, also im Besitz seiner gottmenschlichen Person und seiner gottmenschlichen Verdienste für die Menschheit, so tritt auch der hl. Geist, der das Erlösungswerk auf Erden subjektiviert, in ein so inniges persönliches Verhältnis zu den einzelnen Gläubigen, daß man von ihnen sagen kann, sie haben den hl. Geist und in ihm alles, was ihm um der Menschen willen zu eigen gegeben ist." Brief an die Hebräer S. 260.

führt (vgl. V. 27, ferner Joh. 14, 17; 15, 26; 16, 3; 1. Cor. 2, 12), so daß sie „alles wissen“ *οἴδατε πάντα.*

Unter *εἰδέναι* ist hier nicht das natürliche Wissen, nicht eine natürliche Gewißheit verstanden, sondern, insofern der Glaube eine mit Gewißheit verbundene Erkenntnis ist, wird er von der hl. Schrift ein Wissen (Joh. 11, 24; 2. Tim. 1, 12; 4, 8 vgl. Job. 19, 25) und in demselben Sinne von den Vätern ein „Schauen“ genannt. *Πάντα* ist demzufolge nicht absolut, sondern nur in bezug auf die christlichen Glaubenswahrheiten gebraucht, wie sie in der heil. Schrift niedergelegt sind, in der Tradition fortleben und von der kirchlichen Autorität stets rein und unbefleckt bewahrt werden und zu deren tieferen und lebendigeren Erkenntnis der Christ schon bei der Taufe durch den hl. Geist befähigt und, wofern er nur selbst seine Schuldigkeit thut, immer mehr erhoben wird. Diese höhere Erkenntnis ist nicht das Privilegium Einzelner, wie im alten Bunde nur einzelnen ein tieferer Blick in die Geheimnisse Gottes gegönnt war, sondern jeder, der den heil. Geist empfängt, empfängt mit ihm auch diese wunderbare innere Erleuchtung, kraft welcher er allem dem frei und fest beistimmt, was Gott geoffenbaret hat und durch die kirchliche Lehrautorität zu glauben befiehlt.

Gewiß, der alte Bund hatte auch seine Gesetzlehrer und Propheten, die über ein reiches Maß von Gotteserkenntnis verfügten, die aber immerhin, im Allgemeinen wenigstens, weit hinter jener Erkenntnis blieben, die jeder Christ unmittelbar durch das hl. Chrisma empfängt. Die Zahl der alttestamentlichen „Schüler Gottes“ (Js. 8, 16) war auch verschwindend klein im Verhältnis zu der Menge „Erleuchteter“,[1]) die fortwährend unter dem Einflusse des hl. Geistes ein übernatürliches „Wissen“ sich sammeln, von dem die gottbegnadigsten Männer der alten Zeit keine Ahnung hatten. Und eben hierin in dieser Fülle von Belehrung, welche sich fort und fort und über alle christlichen Völker ergießt, besteht das Auszeichnende der messianischen Zeit und ihr Vorrang vor der alttestamentlichen, wie dieses schon die Propheten vorausgesagt (Js. 11, 9; 54, 13; Jer. 31, 34) und Christus bestätigt hat. (Joh. 6, 45).[2])

---

[1]) Vgl. 2. Cor. 4, 6; Hebr. 10, 32.

[2]) Vgl. Knabenbauer, Erklärung des Propheten Jsaias S. 618. Wenn es übrigens Joh. 7, 39 heißt: „Nondum enim erat Spiritus datus, quia Jesus

Während die Leseart *οἴδατε πάντα*, wie die meisten Handschriften haben, den Umfang der christlichen Gotteserkenntnis, also das objectum materiale unseres Glaubens, betont, nimmt die andere *οἴδατε πάντες* (Cod. B.) auf die Universalität derselben Rücksicht und erscheint daher durchaus nicht so sinnlos wie Wolf meint, wenn wir auch der ersteren als der begründeteren den Vorzug geben.

Daß unsere Auffassung von *οἴδατε* und *πάντα* wirklich den Gedanken des Apostels erraten, wird im folgenden Verse evident.

V. 21. Οὐκ ἔγραψα ὑμῖν, ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἀλήθειαν, ἀλλ' ὅτι οἴδατε αὐτήν, καὶ ὅτι πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστιν.

Nicht habe ich euch geschrieben, weil ihr die Wahrheit nicht wisset, sondern weil ihr sie wisset und daß keine Lüge aus der Wahrheit ist.

Der Apostel ist von dieser tiefen und allgemeinen Gotteserkenntnis seiner Leser so überzeugt, daß er sich förmlich entschuldigt, daß er sie mit dem, was sie schon wissen, noch behellige, aber er thue es nicht, damit sie etwas erfahren, was sie vielleicht noch nicht wüßten, sondern eben weil (*ὅτι* = weil) sie es schon wissen. Als Objekt dieses Wissens bezeichnet der Apostel *τὴν ἀλήθειαν*. *Ἀλήθεια* ist synonym mit dem vorhergehenden *πάντα*, bedeutet also die göttlich geoffenbarte christliche Wahrheit, welche das ganze Christentum mit seinen Lehren, Thaten und Gnaden umfaßt. Diese göttliche Wahrheit kennen und wissen sie und eben deßhalb wissen sie, daß keine Lüge aus der Wahrheit ist. — Das letzte *ὅτι* ist dem vorhergehenden nicht koordiniert, sondern dem *οἴδατε* subordiniert. Dieses *ὅτι* in kausalem Sinn zu nehmen, würde die Beziehung zu *ἔγραψα* schwer verständlich machen.

---

nondum erat glorificatus, so folgt daraus nicht, daß die Gerechten des alten Bundes den hl. Geist gar nicht oder nur der Wirksamkeit nach empfangen hätten, wie Petavius u. A. irrtümlich meinen, vielmehr ist damit nur gesagt, daß der hl. Geist im N. T. reichlicher und auch in anderer Weise mitgeteilt wird. Quomodo intelligitur, bemerkt Augustinus zu Joh. 7, 39, nisi quia certa illa Spiritus sancti datio vel missio post clarificationem Christi futura erat, qualis nunquam antea fuerat. Neque enim antea nulla erat, sed talis non fuerat. Si enim antea Spiritus sanctus non dabatur, quo impleti locuti sunt prophetae? . . . Cum et de Joanne Baptista dictum sit: Spiritu sancto replebitur inde ab utero matris suae; et Spiritu sancto repletus Zacharias pater ejus invenitur . . . et Spiritu sancto Maria . . . et Spiritu sancto Simon et Anna. Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie. IV, 635.

Wer wie die erleuchteten Christen die volle und ganze christliche Wahrheit weiß und beherrscht, der hat schon in dieser Erkenntnis eine gar mächtige Schutzwand gegen falsche Lehren, denn er fühlt den tiefen Gegensatz zwischen Wahrheit und Lüge und dieses Gefühl sagt ihm, daß beide sich verhalten wie Tag und Nacht, Leben und Tod, und daß sie sich gegenseitig total ausschließen, so zwar, daß die Existenz des einen von der Nichtexistenz des andern bedingt ist. Diesen Gedanken hätte der Apostel nicht präciser geben können, als indem er sagt *Πάν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστιν.*

Πᾶν in Verbindung mit *οὐ* beim Verbum ist auch hier wieder wie in Vers 19 der bekannte Hebraismus in der Bedeutung von *οὐδέν.*

Statt *πλάνη* (1. Joh. 4, 6) gebraucht hier der Apostel das weit stärkere *ψεῦδος,* wodurch das in dem betreffenden Irrtume liegende subjektive Moment besonders hervortritt. Irrtum *πλάνη* ist möglich ohne subjektives Zuthun; der Irrtum, beziehungsweise die Irrtümer aber, gegen welche der Apostel in diesem Brief polemisiert, enthalten alle Momente, die den Begriff der Lüge ausmachen. Die Irrlehren gehen aus von ehemaligen Christen, also von solchen, welche aus eigener Schuld von der Wahrheit abfielen und nun mit vollem Bewußtsein Lehren vortragen, die im Widerspruch mit der christlichen Wahrheit stehen, und dies in der Absicht, um andere zu verführen, vgl. Vers 26. Äußerungen aber, die im Widerspruch mit dem eigenen Bewußtsein von der Wahrheit stehen und zugleich mit der Absicht zu täuschen verbunden sind, haben formell und materiell den Charakter einer Lüge.

Ἐκ mit *εἶναι* läßt hier eine doppelte Auffassung zu; es kann entweder im Sinne des Ursprungs oder in dem der geistigen Zugehörigkeit wie in Vers 19 genommen sein. Im ersteren Sinne würde der Apostel an frühere Gedanken anknüpfend die zu allen Zeiten bedeutsame und darum immer zeitgemäße Wahrheit betonen, „daß keine Lüge aus der Wahrheit stammt," daß keine Lüge und mag sie noch so plausibel erscheinen, mag sie mit noch so viel Geschick verteidigt werden, mag sie mit dem glänzendsten Talent gepaart auftreten und selbst Glück verheißende Aussichten bieten, ihre Wurzeln in der Wahrheit, in Gott haben kann, der ja dem Apostel stets unter dem Symbol des Lichtes und zwar des Lichtes im eminenten Sinne (Joh. 1, 9), des Lichtes, in dem keine Finsternis ist (1. Joh. 1, 5), also als die höchste absolute Wahrheit vorschwebt. Vielmehr stammt die Lüge und

zwar jede Lüge vom Feinde Gottes, vom Satan, vom „Bösen“ (2, 14), der darum auch „der Vater der Lüge“ heißt (Joh. 8. 44).

Nach der andern Fassung vernehmen wir aus dem Munde des Apostels eine Wahrheit, welche die Kirche erst neuerdings als Glaubenslehre feierlich promulgiert hat. Es kann der Wahrheit, der göttlich geoffenbarten Wahrheit objektiv nie etwas Falsches oder Unwahres beigemischt sein;[1]) denn in der That würde die Möglichkeit einer solchen Vermischung den Glauben selbst ganz und gar unmöglich machen. Das wissen die gläubigen Christen und darum braucht er sie nur daran zu erinnern, um sie einerseits im Glauben zu bestärken und anderseits ihnen die tiefe und weite Kluft aufzudecken, welche die Christen von den Antichristen trennt, eine Kluft so wenig überbrückbar, wie die zwischen Wahrheit und Lüge, und Lüge im vollsten Sinne des Wortes ist es, was die Antichristen lehren. Ein schwerer Vorwurf, aber wohl berechtigt; denn mit sichtlicher Erregung und Lebhaftigkeit wirft der Apostel die Frage auf:

V. 22. Τίς ἐστιν ὁ ψεύστης, εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος, ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός, οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος, ὁ ἀρνούμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν.

Wer ist der Antichrist, wenn nicht der, welcher leugnet, daß Jesus ist der Christus? Dieser ist der Antichrist, welcher leugnet den Vater und den Sohn.

Eine rhetorische Frage, daher der folgende Satz nicht als Antwort, sondern als eine Steigerung des Gedankens zu betrachten ist.

Ὁ ψεύστης — der Artikel ist mit Nachdruck gebraucht, wodurch der Begriff *ψεύστης* seine höchste Steigerung erhält, also der Lügner *κατ᾽ ἐξοχήν*. *Εἰ μή*, das Verbum *ἐστί* fehlt wie nicht selten bei Bedingungspartikeln, besonders dann, wenn es wie hier leicht aus dem Hauptsatze zu ergänzen ist.

Εἰ μή nicht *εἰ οὐ* steht wie immer nach Negationen und Fragen mit verneinendem Sinne, in der Bedeutung von „außer“ (nisi)[2]) vgl. 5, 5, ferner Luc. 17, 18; Röm. 11, 15; 1. Cor. 2, 11; 2. Cor. 2, 2.

Ἀρνεῖσθαι drückt ein trotziges Leugnen, ein nicht Anerkennen, wollen, ein hartnäckiges Verweigern des schuldigen Glaubens und

---

[1]) Conc. Vat. Constitutio de fide cath. c. 3 alin. 1 cf. cap. 2 alin. 2.

[2]) Krüger § 65, 4. 11. Winer S. 445.

damit auch des Gehorsams aus, Begriffe, wie sie ganz besonders markiert in Stellen wie 2. Petr. 2, 1; Jud. 4 hervortreten, wo in *ἀρνεῖσθαι* deutlich der Doppelsinn einer Verleugnung in der Lehre und im Leben sich ausspricht.

Das Gemüt des Apostels ist seltsam bewegt, ein heiliges Feuer lodert in seiner Brust, eine gar tiefe und starke Erregung hat sich seiner bemächtigt, man fühlt es der Sprache ab, daß seine Liebe zum Meister, sein kindlicher, lebendiger, überzeugungsinniger Glaube an seine Gottheit auf das schmerzlichste verwundet wurde. Ein gerechtes, wohl motiviertes Gefühl heiligen Unwillens kommt über ihn und drängt ihn, mit wenigen aber niederschmetternden Worten das ganze Lehrgebäude der „Antichristen" bis in die innersten Fugen hinein zu erschüttern. Er disputiert nicht, läßt sich nicht in weitläufige Auseinandersetzungen ein, mit einem Schlage vernichtet er das freche Beginnen, indem er es als Teufelswerk hinstellt. Der Lügner *κατ' ἐξοχήν*, der Erzlügner, der Vater der Lüge (Joh. 8, 44), ist der Teufel und mit diesem identifiziert sich, wer „leugnet, daß Jesus ist der Christus".

Οὐκ im Satze mit *ὅτι* nach dem verneinenden Verbum *ἀρνούμενος* ist ächt griechisch[1]) (vgl. Matth. 26, 72).

Ὁ Χριστός.

Der Artikel hebt hier wieder den Begriff in scharfer Bestimmtheit hervor = der Christus, jene hehre, heilige Persönlichkeit, den sie, „die Kindlein", stets als „ihren großen Gott und Erlöser" (vgl. Tit. 2, 13), als den „Gott über Allem" (vgl. Röm. 9, 5), in lebendigem und treuem Glauben verehren, dessen Name beständig auf ihren Lippen schwebt, in ihren Herzen lebt.

Χριστός מָשִׁיחַ, der Gesalbte, war ursprünglich ehrenvoller Beiname der Könige (1. Kön. 2, 10. 35; 12, 3. 5; 16, 6; 24, 6. 10; 26, 9. 11; Ps. 18, 51; 20, 7; Js. 45, 1), sofern sie beständig unter der Weihe der empfangenen Salbung standen und deshalb als unverletzlich galten (1. Kön. 10, 1; 16, 1; 2. Kön. 2, 4; 3, 38; 5, 3; 3. Kön. 1, 34; 4. Kön. 11, 12). Seit der Verheißung Daniels (9, 25; vgl. Ps. 2, 2) war „Christus", „Messias" die allgemein übliche Benennung für den ersehnten Wiederhersteller Israels. Dieser Christus war schon im alten Bunde allen denen, welche mit

[1]) Krüger § 67, 12, 2.

gläubigem Sinne in den hl. Schriften forschten und aus den Psalmen besonders Ps. 2; 44 (45); 71 (72); 109 (110), und Aussprüchen der Propheten, besonders Is. 4, 2—6; 7, 14; 9, 6; Cap. 11 und 12, 52 und 54; Jer. 30, 8—9; 33, 15, 16; (Tob. 14, 8, 9); Ez. 1, 26; 2, 1; 37, 24—27; Dan. 7, 9, 13, 14; Os. 3, 5; Mich. 4, 1; 5, 2- 23, 30, ihre messianischen Hoffnungen nährten und stärkten, eine Persönlichkeit, erhaben über allem rein Menschlichen und Geschöpflichen. Und was der alte Bund geahnt und gläubig ersehnt, das war dem Apostel und war seinen „Kindlein" zur lebendigsten und innigsten Überzeugung geworden, Jesus ist Christus und zwar der Christus *ὁ Χριστός*. Der Apostel kennt nur einen Christus, den in der „Knechtesgestalt" erschienenen Sohn Gottes (vgl. Phil. 5, 2—11). Dieser Christus ist freilich himmelweit verschieden von dem „*ἄνω Χριστός* der Gnostiker. Er ist das Centrum des All, der Mittelpunkt, um den sich alles kreist, das Sichtbare und Unsichtbare und nicht etwa ein Punkt in der engern und weitern Peripherie jener concentrischen Kreise, welche sich in der Vorstellung der Gnostiker um den *πατήρ ἄγνωστος* bewegen; er ist der *μέγας θεός* (Tit. 2, 13) und nicht blos „*μέγας ἄρχων*". Er ist *ἀγένητος* und darum „vor aller Schöpfung" (Col. 1, 16), der gnostische Christus dagegen ist wohl ausgestattet mit außerordentlicher Machtfülle, aber doch nur ein Geschöpf (*γενητός*[1]).

Und eben als Gott, als der wahre Sohn Gottes, ist er darum „gesalbt vor allen" (Ps. 44, 8 vgl. Ps. 42, 1; 61, 1), gesalbt freilich nicht seiner Gottheit, sondern seiner Menschheit nach, aber die gesalbte Person ist eine göttliche und so ist Jesus *ὁ Χριστός* im eminenten Sinne.[2]) Wer dies läugnet, läugnet folglich seine Gottheit,

---

[1]) (Χριστός) ἰσοδύναμος κατὰ πάντα τῷ σπέρματι τῷ συκίνῳ πλὴν ὅτι γενητός·) Philosoph. VIII, 8, 29; 9, 85. Vgl. S. 56.

[2]) Diese in eminenter Weise in Christus vollzogene Salbung als Wirkung der gratia unionis hat der hl. Gregor v. Nazianz schön erklärt: „Christus heißt er wegen der Gottheit, denn diese ist die „Salbe" der Menschheit, nicht heiligend durch bloße Einwirkung wie in anderen Gesalbten oder Christen, sondern durch die Gegenwart des ganzen Salbenden, wodurch bewirkt wird, daß der Salbende „Mensch" heißt und das Gesalbte zu „Gott" macht (Greg. Naz. or. 30 n. 21). Ähnlich Johannes Damascenus: „Er hat sich selbst gesalbt, der Salbende ist er als Gott, soferne er mit seiner Gottheit sein Fleisch salbt, das Gesalbte dagegen ist er als Mensch, er ist nämlich dieses und jenes, die Gottheit aber ist die Salbe der Menschheit." (Joann. Damascen. de fide orth. l. 3. c. 3.)

ja erniedrigt ihn zum gemeinsten Lügner und Betrüger.[1]) Klar und bestimmt und nicht nur einmal, sondern wiederholt und feierlich, hat Jesus sich als den Christus, als den Sohn Gottes, der vom Vater ausgegangen, bekannt (Matth. 26, 63—64; Marc. 14, 60—61; Joh. 5, 23; 8, 42; 10, 36; 16, 28). Entweder nun ist Jesus wirklich die absolute Wahrheit (Joh. 14, 6), „in dessen Mund nie ein Betrug gefunden ward" (1. Petr. 2, 22), oder er ist das Gegenteil, ein Lügner, um nichts besser als ein Simon Magus, Menander und Consorten, für deren schamloses Treiben wir doch kein anderes Gefühl als das der tiefsten Verachtung haben.

Nunmehr begreifen wir, warum der Apostel mit dem schwersten Vorwurfe nicht mehr zurückhält und von den Christusleugnern das sagt, was bisher stehendes Epitheton Satans war — ὁ ψεύστης. In der That, wer Christus der Lüge zeiht, macht sich selbst zum frechsten Lügner, zum Erzlügner, übernimmt die Rolle des „Vaters der Lüge", der sich nicht entblödete, Zweifel an die Wahrhaftigkeit Gottes in die Seelen der ersten Menschen zu streuen. So erscheint dem Apostel der Christusleugner wie als Gesinnungs- so als Namensgenosse Satans. Furchtbare Wahrheit! und soviele sind es, die sie bestätigen! Wir brauchen nicht lange zu fragen, welcher Persönlichkeiten der Apostel wohl an dieser Stelle gedacht hat.

Wir wissen, daß Cerinthus, Saturninus, Basilides, Karpokrates, die Ebioniten, Nikolaiten und Doketen überhaupt in den Tagen des hl. Johannes lebten, wir wissen, daß sie sich in jenen Gegenden aufhielten oder jedenfalls dem Apostel bekannt waren, wir wissen endlich, daß sie die Gottheit Christi in der einen oder andern Form leugneten,

---

Als der Christus im eminenten Sinne war übrigens der Messias schon vor seiner Erscheinung bekannt. „Wo wird der Christus (ὁ Χριστός) geboren?" fragt Herodes die Hohenpriester und Schriftgelehrten. Matth. 2, 4. Dem frommen Simeon war die Stillung seiner Sehnsucht nach dem Troste Israels in der Form verheißen, daß ihm der hl. Geist die Versicherung gab, „er werde den Tod nicht sehen, bevor er den Christ des Herrn (τὸν Χριστόν) gesehen habe", Luk. 2, 26. „Wir haben den Messias — τὸν Μεσσίαν — (d. i. übersetzt: Christus, setzt der Evangelist bei) gefunden," ruft Andreas Joh. 1, 42 dem Simon zu. „Wenn der Christ (ὁ Χριστός) kommt, wird er wohl größere Zeichen thun, als dieser gethan hat?" sagen die Leute Joh. 7, 31. Vgl. Matth. 24, 23.

[1]) Vgl. 1. Joh. 5, 10: „Wer dem Sohne nicht glaubt, der macht ihn zum Lügner."

folglich können wir kaum mehr im Zweifel sein, daß die Gnostiker — unter was immer für Nebenvorstellungen und Theorien sie zu diesem Satze: „Jesus ist der Christus“ — in Beziehung stehen mochten, dem Geiste des Apostels an dieser Stelle vorschwebten. Sie alle faßt er unter dem Kollektivnamen „ψεύστης“ zusammen. Welche Namen die Gnostiker sonst auch führen mochten, er kannte sie nur unter diesem einen Namen, sie sind die Lügner im eigentlichen Sinne, die Erzlügner, die entschiedensten und grimmigsten „Feinde der Wahrheit“.[1])

Wie auf der einen Seite Satan und die Christusleugner in der Vorstellung des Apostels in dem einen Begriff des Lügners *κατ᾽ ἐξοχήν* zusammenschmelzen, so auf der andern Seite diese und der Antichrist. Die Haupttendenz des Antichrist zielt ja ebenfalls auf nichts anderes ab als auf das *ἀρνεῖσθαι τὸν Χριστόν*, auf die vollständige Leugnung Christi.

Ὁ ἀντίχριστος ist aber hier nicht singulär sondern generell genommen, jeder, welcher den Vater und den Sohn leugnet, teilt sich in die Gesinnung des Antichristen und ist folglich in demselben Sinne „der Antichrist“, wie er „der Lügner“ ist. Der Apostel sagt nicht einfach *ὁ ἀρνούμενος τὸν Χριστόν*, sondern erweitert das Objekt der Lüge zu *τόν πατέρα καὶ τὸν υἱόν*.

Nie bleibt ein Irrtum bei sich stehen. Wie es der Fluch der bösen That ist, daß sie „fortzeugend immer wieder sich selbst gebärt“, so zieht auch der Irrtum immer weitere und weitere Kreise. Von einer unseligen Consequenz getrieben, berührt er mit seinem Gifthauche bald diese, bald jene Wahrheit, bis der Menschengeist, sich selbst nicht mehr recht bewußt, zum Spielball jedes Wahngebildes wird und von der Wahrheit nichts mehr hat als ihre Karrikatur.

Es hat sich in der Geschichte immer bestätigt, daß, wer nur einer einzigen christlichen Wahrheit den Glauben absichtlich versagt, gar bald in seinem gesamten Glaubensbewußtsein zu kränkeln beginnt, — eine unabweisbare Folge der so innigen organischen Verbindung der christlichen

[1]) Nach der bekannten schon früher erwähnten Anekdote bezeichnete Johannes in der That den Cerinthus mit nackten Worten als den Feind der Wahrheit. „Φύγωμεν, μὴ καὶ τὸ βαλανεῖον συμπέσῃ, ἔνδον ὄντος Κηρίνθου, τοῦ τῆς ἀληθείας ἐχθροῦ.“ Iren. adv. haer. l. III, c. 3. cf. Euseb. H. E. l. IV, c. 21.

Heilslehre, und so wird das Wort des Apostels Paulus immer wahr bleiben: „Sie schreiten immer weiter vor zu dem Schlimmeren, irre geführt und irre führend“ (2. Tim. 3, 1). Wir werden uns also nicht wundern, wenn der Antichrist im Geiste des Apostels nicht bloß als Christusleugner, sondern geradezu als vollendeter Gottesleugner auftritt. Als solcher erschien er auch Paulus vgl. 2. Theff. 2, 4. Die Leugnung des „Vaters“ im christlichen Sinne war in der That auch ein Hauptirrtum der meisten Gnostiker. Sie redeten zwar viel von einem *πατήρ*, aber immer ist es der *πατὴρ ἄγνωστος*, der in unendlichen Höhen wohnend, getrennt von allen Wesen, im starrsten Monismus verharrt (*μένει δὲ ὁ Θεός αὐτός καθ' ἑαυτόν*) und von dem höchstens der spekulative Geist der Pneumatiker eine dunkle Ahnung gewinnen kann. Der Gott der Gnostiker ist ein durch und durch unklarer, unbestimmter und ganz und gar abstrakter Begriff, in dem die Trinität keinen Platz findet, wo daher auch von einer Relation zwischen „Vater“ und „Sohn“ keine Rede sein kann. Man könnte daher diese von Johannes bekämpften Antichristen ebenso gut Antitrinitarier nennen; doch ist die Bezeichnung „Antichristen“ viel prägnanter, weil sie das *πρῶτον ψεῦδος*, die spezifisch christologische Irrlehre und die Stellung der Irrlehrer gegenüber den christlichen Wahrheiten überhaupt, schärfer zum Ausdruck bringt. Im folgenden Verse wird nun die Thatsache, daß der Antichrist nicht nur den Sohn, sondern auch den Vater leugnet, näher begründet:

V. 23. Πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει· ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱόν, καὶ τὸν πατέρα ἔχει.

Jeder, welcher den Sohn leugnet, hat auch den Vater nicht; wer den Sohn bekennt, hat auch den Vater.

Den Gläubigen war es eine allbekannte und geläufige Wahrheit, daß der Sohn im Vater sei, wie der Vater im Sohne (Joh. 10, 37—38), und daß beide vollkommen eins seien (1, 18; 10, 30), eins im Erkennen (10, 15), eins im Wollen (5, 30), eins im Werke (5, 17—19), und daß eine Trennung des einen von dem andern, sei es im Sein oder Erkennen, geradezu unmöglich sei, weil, „wer den Sohn sieht, immer auch den Vater sieht“[1]) und umgekehrt (4, 9). Dieser

[1]) „Sehen“ ist hier natürlich nicht im Sinne der visio beatifica, sondern im Sinne des „gläubigen Erkennens“ genommen; cf. Chrysostom. hom. 74 al. 73 in Ev. Joh. (ed. Migne Opp. Chrysost. Tom. VIII. p. 401): Εἰ δὲ λέγοι τις ὄψιν ἐνταῦθα τὴν

Glaube stand bei ihnen fest und war zugleich ein Hauptthema der johanneischen Katechese. So konnte der Apostel sich mit dem einfachen, aber allen wohl verständlichen Satze begnügen: „Jeder, welcher den Sohn leugnet, hat auch den Vater nicht", natürlich, wenn Vater und Sohn eins sind, so muß die Leugnung des einen die des andern in sich schließen, geradeso wie nach dem Worte des Herrn der Haß, welcher sich gegen den Sohn wendet, auch den Vater trifft.[1])

Johannes sagt aber nicht, wie man erwarten sollte, *ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν ἀρνεῖται τὸν πατέρα*, sondern *οὐδὲ ἔχει*, was den Gedanken wesentlich verschärft. Der Apostel will nicht bloß die einfache Thatsache der Leugnung des Vaters als nächste und unmittelbare Consequenz der Leugnung des Sohnes anführen, sondern zugleich auch die weitern Consequenzen, die der Leugnung des Vaters entspringen, berücksichtigen.

Bei *οὐδὲ ἔχει* denkt man allerdings zunächst an den Besitz des Vaters in der Erkenntnis, von der sich der Christusläugner lossagt.[2]) Wer aber den Vater nicht mehr mit dem Intellekte, also im Glauben festhält, der hat sich umso mehr mit dem Willen von ihm abgekehrt, löst also jede Gemeinschaft mit dem Vater, dem Prinzip des übernatürlichen Lebens, trennt sich somit von diesem Leben selbst (vgl. 1. Joh. 5, 12), verfällt dem geistigen Tode, ein Zustand, in dem der „Vater" für ihn nicht mehr ist, wie er nicht mehr für den „Vater",

---

γνῶσιν, οὐδὲ τούτῳ ἀντιλέγω. Nach Hebr. 1, 3 ist der Sohn das ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ (τοῦ πατρός) — der beste Kommentar zu ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακε τὸν πατέρα. Den Vater denkt sich der Apostel als die Sonne, deren ἀπαύγασμα „Ausglanz" (wie Zill diesen Ausdruck treffend wiedergibt) der Sohn ist. Wie nämlich die Sonne und ihr Glanz unzertrennbar Eins sind, so daß das eine am andern erkannt und wahrgenommen wird, so besteht zwischen Vater und Sohn volle Coexistenz und Wesensgleichheit. (Vgl. Zill, S. 17 f.) „Dicitur splendor" (ἀπαύγασμα) sagt Thomas, ut ostendatur coaeternus (Patri); ut ostendatur omnino similis, dicitur imago. S. Th. 1, q. 34, a. 2, ad 3. Väter und Theologen machen noch auf andere Momente aufmerksam, in denen der Ausgang des Sohnes vom Vater dem Ausgange des Lichtes von der Sonne ähnlich ist. Vgl. Heinrich a. a. O. S. 174.

[1]) Joh. 15, 23 „Wer mich haßt, haßt auch den Vater." Augustinus bemerkt zu dieser Stelle: „Quia veritatem de Patre Deo natam nesciunt, utique etiam ipsum et nesciunt et oderunt." St. Aug. tractat. in Joan. Evangel. cap. 15. ed. Migne tom. III (pars altera), tractat XC. n. 3.

[2]) Cornel. a Lap. gibt ἔχειν mit habere in mente et fide und Estius mit fide tenere.

es ist ein Zustand völliger Gottlosigkeit[1]) (vgl. 2. Joh. 9), in den auch in der That viele „Antichristen“ der damaligen Zeit verfielen,[2]) eine schreckliche Perspektive, der zu entrinnen nur eine Möglichkeit besteht, das Festhalten an dem Fundamentalsatze christlicher Lehre, am Glauben an den Sohn, denn

ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα ἔχει.

Diese Vershälfte ist in vielen griechischen Handschriften weggelassen, auch Öcumenius und Theophylact haben sie nicht, ebenso nicht der „textus receptus“, dagegen findet sich in den Codd. A. B. ℵ (Sin.) also gerade in den wichtigsten Handschriften, ferner in den bedeutendsten Versionen, so in der Vulgata, in der syrischen, äthiopischen, koptischen, armenischen und arabischen Übersetzung, ebenso in den kritischen Ausgaben von Griesbach, Scholz, Lachmann und Tischendorf.

Es hat wohl nur mangelhafte Kenntnis des johanneischen Sprachgebrauches die Auslassung dieses Zusatzes veranlaßt. Positive und negative Gedanken finden sich bei Johannes sehr häufig beisammen, so Joh. 1, 3, 20; 3, 18; 10, 6; 1. Joh. 1, 6; 2, 4; 4, 2, 3, ein Sprachgebrauch, der allerdings dem hebräischen Parallelismus entspricht, aber auch im klassischen Griechisch besonders bei Rednern nicht selten ist.[3]) Hier ist dieser Parallelismus sehr am Platze; denn gerade dadurch tritt der Gedanke recht scharf hervor, und welche Wahrheit verdiente mehr Beachtung als die, daß von dem Bekenntnis

---

[1]) Ausführlich entwickelt diesen Gedanken Clemens von Alexandria (Strom. IV, 25, Würzb. Ausg. S. 652). „Wir müssen, sagt er, mit Gott untrennbar Eins werden. Diese Einigung vollzieht sich aber in erster Linie im Glauben an ihn. Wer an Gott glaubt, ist mit ihm gleichsam zu einem Wesen verschmolzen, — τὸ εἰς αὐτὸν καὶ τὸ δι' αὐτοῦ πιστεῦσαι, μοναδικόν ἐστι γενέσθαι, ἀπερισπάστως ἑνούμενον ἐν αὐτῷ.“ — (Glauben ist aber, wie der Zusammenhang zeigt, im Sinne vom thätigen oder lebendigen Glauben zu verstehen.) Wer an Gott dagegen nicht glaubt, reißt sich vollständig von ihm los (τὸ δὲ ἀπιστῆσαι, διστάσαι ἐστί, καὶ διαστῆναι καὶ μερισθῆναι), hat somit keinen Anteil an ihm, besitzt ihn nicht.

[2]) In den apostolischen Constitutionen l. VI. c. 10 wird als gemeinsamer Zweck der Gnostiker, und darunter werden ausdrücklich genannt Basilides und Saturninus, angegeben, daß sie Gott den Schöpfer aller Dinge lästern, und in der That geht auch ihre Schöpfungslehre auf die frechste Blasphemie, diese charakteristische Sünde des Antichrist, hinaus. Dasselbe gilt von Cerinthus und noch mehr von Karpokrates. Vgl. auch Möhler, Kirchengeschichte, herausgegeben von Dr. Gams, O. S. B. 1. Bd., S. 284.

[3]) Winer, S. 567.

Christi als des Sohnes Gottes unser ganzes Heil abhängt? (Vgl. Matth. 10, 32).

Ὁμολογεῖν[1]) ist das äußere religiöse Bekenntnis im weitesten Sinne, wie das deutlich aus Röm. 10, 9 hervorgeht, wo ὁμολογεῖν dem πιστεύειν, dem inneren Glauben, gegenüber gestellt ist. Dieses äußere Bekenntnis kann sich verschieden bethätigen, in Wort und Werk, in religiösen Übungen wie in schriftlicher oder mündlicher Verteidigung des christlichen Glaubens. aber immer muß es, wenn es für uns und andere heilbringend sein soll, aus dem innern lebendigen Glauben hervorgehen. Das ὁμολογεῖν schöpft seinen Wert nur aus dem πιστεύειν, muß es folglich immer in sich schließen und ist insoferne allerdings der direkteste Gegensatz zu ἀρνεῖσθαι, das ein Lossagen in der Gesinnung, im Glauben, Denken, in Wort und Werk, ein Ableugnen mit dem Intellekte und dem Willen in sich faßt.

Dieses äußere Bekenntnis kann kein Christ umgehen; denn nur wer dieser Pflicht entspricht, „hat den Vater“. Vielleicht hat der Apostel hier auch an das Wort des Herrn gedacht: „Jeder, der mich bekennen wird vor den Menschen, den werde ich auch bekennen vor meinem Vater (Matth. 10, 32); jeder, der Christum bekennt, wird sich des höchsten Lohnes erfreuen, des Wiederbekennens vor seinem Vater; was heißt das anders, als er tritt in die innigste Gemeinschaft mit dem Vater, besitzt ihn, und mit ihm das ewige Leben?

In dem bisher behandelten Abschnitte ist also vor allem die Thatsache festgestellt, daß ein Antichrist kommen wird und zwar am Ende der Zeiten, in der „letzten Stunde“. Diese Stunde ist jetzt im Anbruche; denn allenthalben kündet sie sich an, deutliche Symptome des Weltendes kommen hier und dort zum Vorschein, ein Symptom besonders tritt mit größter Bestimmtheit hervor — das Antichristentum.

Die Vorläufer des Antichristen und zwar viele wagen sich in die Öffentlichkeit und machen aus ihren antichristlichen Gesinnungen

[1]) Ὁμολογεῖν ist ein äußeres Bekennen (profiteri) auf grund inneren Anerkennens oder Beistimmung (consentire), in beiden Bedeutungen kommt es auch im klassischen Griechisch vor. (Vgl. Stephanus und Passow unter diesem Worte.) Nach Suidas ist ὁμολογεῖν synonym mit συναινεῖν, wo gleichfalls beide Begriffe in einander fließen.



durchaus kein Hehl, und steigern so die Ahnung von der nahenden Katastrophe fast zur vollen Gewißheit (V. 18).

Es sind das nicht Juden oder Heiden, sondern abgefallene Christen, Leute, die sich mit dem Geiste Christi vielleicht nie recht befreunden konnten und deren inneren Gegensatz zu uns das äußere Scheinchristentum bisher nur klug verhüllt hat, bis der Augenblick kam, wo die Heuchelei aufhörte und sie mit der ganzen Energie ihrer antichristlichen Gesinnung gegen uns sich wenden konnten. Nie wären sie so weit gekommen, wenn sie uns an Gesinnung gleich geblieben wären. (V. 19.) Doch darf euch das nicht überraschen; ihr wißt — der Glaube lehrt euch das —, daß die Lüge sich mit der christlichen Wahrheit nie verträgt; darum wer diese Wahrheit kindlich aufrichtig im Herzen trägt, kann sich nie von der Lüge täuschen lassen (V. 20 und 21). Das war eben der Ruin der Abgefallenen, sie hatten die christliche Wahrheit nicht mit voller, rückhaltloser und unbedingter Unterwerfung hingenommen, schmeichelten sich mit dem Besitze höherer Weisheit (Gnosis) und so war der tiefe Fall unvermeidlich. Die Wahrheit verdunkelte sich immer mehr, es wurde allmählich Nacht im Geiste und Gemüte und die Nacht brütete die Lüge aus: Jesus ist nicht Christus, und damit war der letzte Faden, der sie etwa noch an's Christentum band, durchschnitten, die frühere Lauheit wurde zur bittersten Feindschaft, der Christ zum Antichristen, und zuletzt zum vollen Ungläubigen. Der den Sohn verloren, hatte am Ende auch den Vater verloren. (V. 22—23.)

An diese allgemeine Charakterisierung knüpft nun der Apostel **im 4. Kapitel** eine spezielle; er zeichnet mit kurzen aber starken Strichen den tiefen schroffen Gegensatz zwischen Christen und Antichristen und begründet eben dadurch auf's nachdrucksamste die dringende Warnung vor den ausgeschiedenen untreu gewordenen Gliedern der Kirche.

II. Abschnitt.

1. Joh. 4, 1—6.

Warnung vor den Antichristen und Charakterisierung derselben im Gegensatze zu den Christen.

V. 1. Ἀγαπητοί, μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύετε, ἀλλὰ δοκιμάζετε τὰ πνεύματα, εἰ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν· ὅτι πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον.

Geliebte, trauet nicht jedem Geiste, sondern prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind, weil viele falsche Propheten herausgegangen sind in die Welt.

Ἀγαπητοί — wie in 2, 18 leitet auch hier der Apostel seine Warnung mit einem Ausdrucke väterlicher Zärtlichkeit ein. Es ist ein Zugeständnis an das menschliche Herz, das bekanntlich Ermahnungen und Warnungen um so lieber und um so tiefer aufnimmt, je wohlwollender der Ton ist, in dem sie zu ihm sprechen. Und diese Warnungen waren um so mehr am Platze, als infolge des schlimmen Einflusses der „vielen falschen Propheten", wie Johannes hier die Antichristen nennt, den Christen in der That große und schwere Gefahr drohte, darum *μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύετε.*

Damit macht der Apostel seine Leser vor allem auf die thatsächliche Einwirkung vieler Geister auf sie aufmerksam, denen man sich nicht mit gleichem Glauben und Vertrauen (beides liegt in *πιστεύειν*) hingeben dürfe.

Gar mancher gibt sich als von höherem „Geiste" inspiriert als Prophet[1]) aus; aber der „Geist", der ihn beseelt, ist nicht der Geist

[1]) Das griechische προφήτης drückt nur eine Seite des alttestamentlichen Prophetentums aus, ist also nicht so erschöpfend wie נָבִיא, der gewöhnliche Name in den alttestamentlichen Schriften. נָבִיא (von נָבָא hervorquellen, hervorsprudeln) bedeutet eigentlich einen Mann, der seine Worte in heiliger Begeisterung hervorquellen läßt, und ist daher gewöhnlich in gutem Sinne gebraucht, bezeichnet daher die Propheten allgemein als gottbegeisterte oder vom Geiste Gottes erfüllte Männer und nicht bloß als solche, welche die Zukunft vorhersagen. In diesem Sinne fassen auch die Apostel das Wort, weshalb sie sich den Propheten des alten Bundes unbedenklich an die Seite stellen (Ephes. 2, 20). Sie sind sich nämlich

der Wahrheit, sondern der Lüge; nicht aus der Wahrheit spricht er, sondern aus der Lüge, er ist ein Prophet, aber ein falscher, und solche giebt es jetzt viele; darum ist es doppelt notwendig für euch, daß ihr die Geister prüfet. Da der Apostel sofort beifügt „ob sie aus Gott sind" und im weitern Verlaufe eine genaue Unterscheidung gibt zwischen Propheten, die aus Gott sind und solchen, die aus der Welt sind, so haben wir *δοκιμάζειν* im Sinne von *διακρίνειν* zu nehmen, also eine Prüfung, deren Zweck die Geisterunterscheidung ist; allerdings eine Aufgabe, die insofern ihre große Schwierigkeit hatte, als unter den damaligen Irrlehrern (Antichristen) sehr viele sich als vollendete Heuchler ausspielten,[1]) andere wieder sich besonderer geheimer Offenbarungen rühmten,[2]) welche einfältige Gemüter wohl verwirren mochten, und wieder andere eine bestechende Sittenstrenge zur Schau trugen.[3]) Nun hatte Gott wohl dafür gesorgt, daß es Seelen gab, welche die Wahrheit sofort und genau von dem bloßen Schein zu unterscheiden wußten und deren ekstatischer Blick bis in die tiefsten Tiefen der Herzen drang,[4]) allein es war das immerhin nur der Vorzug einzelner und wurde meist nur ganz außerordentlichen Erscheinungen gegenüber gegeben, wie sie in der allerersten christlichen Zeit gar nicht selten waren. Dort war die *διακρίσις πνευμάτων* ein Charisma, das ganz vom Willen des hl.

---

ebenso wie jene als Träger und Organe des hl. Geistes, d. h. als vom hl. Geiste Inspirierte, bewußt (Act. 2, 3, 4; 13, 9; 15, 28; 1. Cor. 2, 10—13; 7, 40; Ephes. 3, 5.). In gleichem Sinne gebraucht Josephus das Wort προφῆται in seiner Schrift gegen Apion l. I. § 8), wo er sagt, die hebräischen Geschichtsbücher seien Werke μόνων τῶν προφητῶν, τὰ μὲν ἀνωτάτω καὶ τὰ παλαιότατα κατὰ τὴν ἐπίπνοιαν τὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ μαθόντων, τὰ δὲ καθ' αὐτοὺς ὡς ἐγένετο σαφῶς συγγραφώτων. — Auch das Etymon von „Sibylla" Σιὸς βυλλή, äolische Form = Διὸς βουλή als Collectivname für „Prophetin" scheint dafür zu sprechen, daß im Altertume der Begriff „Prophet" einen weiteren Sinn hatte als wir gewöhnlich damit verbinden. In der That hatten die Sibyllen nicht nur die Zukunft, sondern überhaupt den Willen der Götter verkündet. Σίβυλλα . . . ἔγραψε μαντείας καὶ χρησμοὺς δι' ἐπῶν. Suidas.

[1]) Vgl. S. 26. 37. 48. 72 und Tim. 4, 2.

[2]) Vgl. S. 62.

[3]) Vgl. S. 35. 48.

[4]) Vgl. 1. Cor. 12, 10. Justiniani denkt bei διακρίσεις πνευμάτων zunächst an die Herzenskunde, Estius an die Unterscheidung wahrer und falscher Prophetie. Cornel. a Lap. dagegen faßt diese beiden Momente zusammen.

Geistes abhing, somit dem einen gegeben, dem andern vorenthalten wurde (1. Cor. 12, 11), worauf also niemand ein Recht hatte und wozu noch weniger eine allgemeine Verpflichtung[1]) vorlag. Hier dagegen handelt es sich um ein wirkliches apostolisches Gebot, das für Alle und für alle Zeiten gilt und besonders aber dann volle Beachtung verdient, wenn, wie am Schlusse des ersten Jahrhunderts, der Irrtum in so weite Kreise gedrungen ist,[2])

ὅτι πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον.

Der Ausdruck *ψευδοπροφῆται* kommt schon im alten Testamente vor (vgl. LXX Jerem. 6, 13; Zach. 13, 2; 1. Chron. 26, 28; 2. Chron. 16, 7, 10; 19, 2; 29, 30) und noch öfter im neuen Testamente (Matth. 7, 15; 24, 24; Marc. 13, 22; Luc. 6, 26; Act. 13, 6; Apoc. 16, 13; 19, 20; 20, 10).

Ψευδοπροφήτης bedeutet seinem Wortlaut nach einen Mann, der sich als vom Geiste Gottes inspiriert ausgibt, dagegen aus einem ganz andern Geiste spricht (*πρόφημι*) und daher ganz mit Unrecht und fälschlicher Weise sich den Namen „Prophet" beilegt, der mit Recht nur denen zukommt, die „vom hl. Geiste getrieben" (*ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι* 2. Petr. 1, 21) oder, wie die Vulgata den Ausdruck übersetzt, „Spiritu sancto inspirati", als wahre „Gottesheilige" und „Gottesmänner" (1. Tim. 6, 11; 2. Tim. 3, 17)[3]) sich bewähren und folglich auch in keiner andern Sprache als in der Sprache Gottes reden. Bei den *ψευδοπροφῆται* ist weder das eine noch das

---

[1]) Wie Rothe irrtümlich behauptet. Der erste Brief des Johannes, praktisch erklärt. S. 130.

[2]) Diese erste Vershälfte impliciert auch, wenigstens indirekt, den Glaubenssatz von der Erkennbarkeit der göttlichen Offenbarung (cf. Conc. Vatican. Constit. de fide cap. 3 und can. 3.) Wer die Kraft und das Vermögen besitzt, die Geister zu prüfen, wie das der Apostel voraussetzt, dem kann auch die Befähigung nicht abgesprochen werden, die echte göttliche Offenbarung von einer falschen, vorgeblichen Offenbarung zu unterscheiden. Es kann diese Unterscheidung bekanntlich in negativer und positiver Weise erfolgen, in negativer Weise, indem durch einen einfachen Vernunftschluß nachgewiesen werden kann, daß irgend eine Lehre offenbar einer evidenten theoretischen oder praktischen Vernunftwahrheit oder einer als göttlich bewährten Offenbarungswahrheit widerspricht, und in positiver Weise, wenn Thatsachen vorliegen, welche jeden überzeugen, daß die betreffende Lehre wirklich von einem Gottgesandten ausgeht.

[3]) אִישׁ הָאֱלֹהִים vgl. 1. Kön. 2, 27; 3. Kön. 13, 5 ff. u. a.

andere der Fall. Sie sind nicht vom Geiste Gottes, sondern dämonisch inspiriert,[1]) reden daher auch nicht aus Gott und im Namen Gottes, ihre Lehren sind vielmehr Teufelslehren (*διδασκαλίας δαιμονίων*); vom „Lügner" eingegeben können sie nur Lügenhaftes (*ψεῦδος*) enthalten. Insoferne schließt der Ausdruck ein doppeltes Moment in sich, die falsche Lehre und den falschen Titel, je nachdem das erste Nomen wie in *ψευδολόγος* (1. Tim. 4, 2) und *ψευδομάρτυρ* (Matth. 26, 60; 1. Cor. 15, 15) oder das zweite Nomen der Komposition wie in *ψευδάδελφος* (2. Cor. 11, 26; Gal. 2, 4), *ψευδόχριστος* (Matth. 24, 24; Marc. 13, 22), *ψευδαπόστολος* (2. Cor. 11, 13) als Objekt aufgefaßt wird. Im ersten Falle ist *ψευδοπροφήτης* = *ὃς ψευδῆ προφητεύει*, im zweiten Falle gleich *ὃς προφήτην ψεύδεται*.

Beide Momente treffen bei den Irrlehrern der damaligen Zeit vollkommen zu. Ihr Lehrsystem war ein Gewebe von Lug und Betrug und nebenbei gaben sie sich als in spezieller Weise vom göttlichen Geiste inspirierte Männer aus; gerade in dieser speziellen Art von Inspiration oder höherer Offenbarung sollte ja das eigentliche Geheimnis ihrer Gnosis liegen.

Solcher *ψευδοπροφῆται* sind jetzt viele, *πολλοί*. Da unter den „falschen Propheten" nicht die irrgeführten abgefallenen Christen, sondern die irreführenden, (2, 26) also die Irrlehrer, gemeint sind, so geht daraus hervor, daß der Brief nicht gegen Cerinthus allein gerichtet war, sondern auch gegen die andern zeitgenössischen Häretiker.

Um das *πολλοί* zu verstehen, muß man sich an die Rührigkeit[2]) erinnern, mit welcher die damaligen Häresiarchen für die Verbreitung ihrer Ideen thätig waren. Saturninus, der in Syrien eine Schule nach der andern gründete, Basilides, der bis nach Rom kam, um dort Propaganda zu machen,[3]) Karpokrates, der selbst in dem fernen Cephalonia seine Anhänger hatte,[4]) Cerinth,[5]) der nach dem Urteile der ältesten Schriftsteller der kühnste und einflußreichste Gegner der Apostel war, hätten gewiß diese Bedeutung nicht erlangt, wenn sie nicht Schüler von fast ebenso großem Ansehen und Einfluß an der Seite gehabt, die in ihrem Sinne gewirkt und das von den Meistern Em=

---

[1]) Vgl. 1. Tim. 4, 1.

[2]) S. 70 ff.

[3]) Euseb. H. E. l. IV, c. 7.

[4]) Clem. Al. strom. l. III, 2.

[5]) Nach Epiphanius (haer. 28) hat sich Cerinth in ganz Asia herumgetrieben.

pfangene wieder auf andere jüngere Lehrkräfte vererbt hätten. Anders ließe sich die Fortentwicklung dieser Häresien gleich auf Jahrhunderte[1]) gar nicht erklären.

So haben also auch die πολλοί ihren bestimmten historischen Hintergrund und können somit als Beweis für die in dem Abschnitt über den „Wirkungskreis der ältesten Gnostiker" (S. 70 ff.) niedergelegten Anschauungen dienen.

Ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον.

Ἐξέρχεσθαι hat hier die Bedeutung wie in Cap. 2, 19; denn „die falschen Propheten" gehören ja auch zu jenen „Antichristen", die aus uns, d. i. der christlichen Gemeinde hervorgegangen.[2]) Daß Cerinth vom Judentum zum Christentum übertrat, haben wir schon erwähnt;[3]) daß Basilides Christ war, geht aus seiner großen Vertrautheit mit der hl. Schrift des neuen Testamentes hervor und beweist der Umstand, daß er sich als unmittelbarer Schüler des Apostels Mathias, oder wie Clemens von Alex. berichtet, als Jünger des Glaukias, eines angeblichen Vertrauten des Petrus ausgab;[4]) bei Karpokrates sind wir in dieser Beziehung um so weniger im Zweifel, als gerade seine Arroganz, mit der er und sein Anhang auch nach ihrem Abfall vom Christentum sich immer noch als Christen ausspielten, dem Christentum unsäglichen Nachteil brachte.[5]) Um ihre Heuchelei zu unterstützen, rühmten sich die Karpokratianer auch des Besitzes von Bildnissen Christi, von denen sie behaupteten, sie stammen von Pilatus, und denen sie abergläubische Verehrung zollten.[6]) Daß endlich Saturninus mit christlichen Ideen wohl bekannt war, zeigt sein Lehrsystem, besonders seine christologische Theorie. Den christlichen Ursprung der Ebioniten setzen wir nach dem früher Gesagten als bekannt voraus,[7]) und was die Nikolaiten betrifft, so gaben sie sich, wenn auch wahrscheinlich mit Unrecht, für Jünger des Nikolaus, eines der ersten sieben Diakonen von Jerusalem aus.

---

[1]) Vgl. S. 71.

[2]) Im Deutschen sind „gehen und kommen" zwei verschiedene Begriffe, im Griechischen nicht; in ἔρχεσθαι ist „gehen und kommen" eins; wir konnten also ἐξεληλύθασιν mit gutem Grund durch „sie sind herausgegangen" geben.

[3]) S. 61.

[4]) S. 62.

[5]) cf. Massuetus, Diss. I Art. III de Valentini Mag. n. 122.

[6]) Iren. adv. haer. l. I, c. 24.

[7]) Vgl. S. 64 f.

Die Vulgata gibt ἐξέρχεσθαι an dieser Stelle nicht mit prodire, sondern mit exire, weil der in prodire liegende Sinn deutlich genug in εἰς τὸν κόσμον bezeichnet ist.

ἐξέρχεσθαι hat aber noch eine Nebenbedeutung, an die der Apostel angesichts der Dinge, die um ihn vorgingen, wohl auch gedacht haben mag — es ist die Bedeutung von pervadere und permeare, welche ἐξερχεσθαι im klassischen Griechisch gar nicht selten zukommt.[1]) Sie paßt auch ganz und gar zur geschichtlichen Entwickelung des „falschen Prophetentums“ oder „Antichristentums“. Die Tendenz der Verführung, welche im Begriff des „falschen Prophetentums“ liegt und von Johannes (2, 26; 2. Joh. 7 vgl. Act. 20, 29; 1. Tim. 4, 1; Col. 1, 22; 1. Thess. 3, 5; 1. Petr. 5, 8; 2. Petr. 2, 18; Apoc. 20, 7) ausdrücklich hervorgehoben wird, drängte ja, wie wir wissen, die Irrlehrer weit über die Grenzen ihres Heimatsbezirkes hinaus und erweiterte dadurch den Kreis der antichristlichen Bewegung immer mehr.

So berücksichtigt also ἐξεληλύθασιν nach seiner Grundbedeutung (exire, egredi), wie nach seiner eben erwähnten Nebenbedeutung ein historisches Faktum, das noch vor aller Augen lag, daher die Temporalform (präsentisches Perfekt) wie absichtlich gewählt erscheint.

Das εἰς τὸν κόσμον gibt der antichristlichen Bewegung den größtmöglichen Spielraum.

Κόσμος drückt aber hier nicht bloß ein lokales Verhältnis aus, sondern hat zugleich ethischen Sinn[2]) in der Bedeutung nämlich von Gott entfremdeter sündhafter Menschen-Welt, eine Anwendung, die bei Johannes besonders häufig ist, Joh. 1, 10; 8, 23; 12, 31; 14, 17. 27. 30; 15, 18. 19; 16, 11; 1. Joh. 3, 13 u. s. w. (vgl. 2. Petr. 1, 4).

Diese ethische Beziehung ist gerade hier angezeigt, weil „die falschen Propheten“ in der That, wie das in den folgenden Versen ganz deutlich ausgesprochen ist, den Geist der Gottentfremdung vollständig zu dem ihrigen gemacht hatten.

---

[1]) S. Stephan. thesaur. unter diesem Worte, wo die Belegstellen angegeben sind. Vgl. S. 26 A. 2.

[2]) Das Bedenken, das nämliche Wort in demselben Verse unter zwei Bedeutungen zugleich zu fassen, hat schon der hl. Augustinus mit der einfachen Bemerkung gehoben, man sage ja auch: „jenes Haus ist schlecht, oder das ist ein edles, gutes Haus“, man denke aber dabei nicht an die Mauern, Kammern, sondern an die Leute, die darin wohnen.

Der Apostel konnte sich aber von seiner Mahnung, die Geister zu prüfen, nur dann einen praktischen Nutzen versprechen, wenn er den Gläubigen zugleich diese Geister näher charakterisierte.

Der Apostel läßt sich jedoch bei dieser Charakteristik nicht in weitläufige spekulative Erörterungen ein; das wäre für seinen Zweck überflüssig gewesen. Ihm war es lediglich darum zu thun, die „falschen Propheten als Leute zu qualifizieren, die nicht von Gott sind“, d. h. die nicht den Geist Gottes haben, wie er im folgenden Verse auch wirklich den Ausdruck *ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι* mit *τό πνεῦμα τοῦ θεοῦ* umschreibt.

Naturgemäß mußte sich die Frage aufdrängen, wodurch sich denn der Geist Gottes bei einem Menschen zu erkennen gebe? Darauf lautet die Antwort des Apostels einfach:

V. 2. Ἐν τούτῳ γινώσκετε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ· πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστιν.
Darin erkennet ihr den Geist Gottes: jeder Geist, welcher Jesus als den im Fleische erschienenen Christus bekennt, ist aus Gott.

Wir ziehen die Leseart *γινώσκετε* den andern Lesearten *γινώσκομεν* (Cod. Sin.) und *γινώσκεται*, wie mehrere Minuskeln und einige Versionen, auch die Vulgata, lesen, vor, nicht nur weil sie sich in den ältesten und wertvollsten Handschriften, so in Codd. A und B vorfindet, sondern hauptsächlich, weil durch sie der Hinweis gerade auf die Irrlehren der damaligen Zeit noch bestimmter und direkter hervortritt.

Damals war das äußere Bekenntnis zu Jesus als dem im Fleisch erschienenen Christus allerdings die Parole, an der man Christ und Antichrist unterschied, und insoferne reichte es auch vollständig aus, um sich als wirklichen Christen zu legitimieren. Mit der Zeit aber, da neben der Weiterentwicklung des dogmatischen Begriffes auch der Irrtum in unzähligen Schattirungen und Formen nebenher lief und sich ausbreitete, konnte man sich mit diesem einfachsten ursprünglichen Symbolum nicht mehr begnügen. Thatsächlich gab es auch viele Häretiker, die sich zu demselben ganz wohl verstehen mochten, dagegen die Consequenzen, die sich aus ihm ergaben, nicht anerkannten, daher auch eine immer eingehendere Formulierung dieses Symbolums notwendig war.

ὁμολογεῖ bedeutet hier wie in Kap. 2, 23 das äußere Bekenntnis[1]) mit allen seinen verschiedenen Beziehungen.

Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα.

Nur Cod. B. hat ἐληλυθέναι, alle übrigen Handschriften haben ἐληλυθότα, was auch grammatisch durchaus gerechtfertigt ist. (Krüger § 55, 4, 4.)

Wir betrachten Ἰησοῦν als Objektsaccusativ und Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα als Prädikatsaccusativ und übersetzen also: „Jeder Geist, welcher Jesum als den im Fleische erschienenen Christus bekennt." Dadurch wird der antithetische Charakter der Stelle mehr markiert, als dies in der gewöhnlich beliebten Übersetzung geschieht: „Jeder Geist, welcher bekennt, daß Jesus Christus im Fleische erschienen sei;" ferner erklärt sich so auch das τὸν Ἰησοῦν im folgenden Verse am leichtesten. Der Infinitiv ἐληλυθέναι würde nur die Thatsache der Menschwerdung des Sohnes Gottes betonen, das Partizip dagegen hält diese Thatsache als einen in der Gegenwart noch fortdauernden Zustand fest. Bekanntlich haben nach Hippolyt Cerinth und Basilides[2]) die Thatsache, daß Christus sich mit dem Menschen Jesus verbunden, wohl anerkannt, aber nur in der Form einer vorübergehenden Vereinigung, eine Anschauung, die sich mit ἐληλυθέναι etwa noch ausgleichen ließe, dagegen mit ἐληλυθότα sich absolut nicht verträgt. Durch den Zusatz ἐν σαρκί ist sowohl die doketische, wie die andere gnostische Richtung ganz entschieden abgewiesen.

σάρξ bedeutet hier nicht etwa bloß die weiche Substanz des menschlichen Körpers im Gegensatz zum Blute, es hat auch nicht bloß die Bedeutung von σῶμα im Gegensatz zur Seele, sondern bezeichnet die gesamte menschliche Natur, nur mit der durch die Antithese geforderten Hervorhebung der niedern sterblichen Seite derselben, weil gerade sie für die Doketen der Stein des Anstoßes war.[3])

Übrigens kommt σάρξ in dieser weiteren Bedeutung im alten wie im neuen Testamente häufig vor, so Gen. 6, 12; Joel 2, 28, wo בָּשָׂר־ ebenso synektochisch gebraucht wird, wie die σάρξ der LXX. (Luc. 3, 6; Joh. 1, 14; Act. 2, 17; Röm. 3, 20; 1. Cor. 1, 29; 1. Tim. 3, 16; 1. Petr. 1, 24.)

---

[1]) Vgl. S. 128.
[2]) Vgl. S. 61.
[3]) Vgl. S. 56.

Der Zusatz ἐν σαρκί verurteilt auch die andere Meinung, nach der sich Christus mit Jesus nicht im Augenblicke der Empfängnis, sondern erst später bei der Taufe vereinigt habe[1]) (judenchristliche Gnosis), denn in diesem Falle hätte Johannes sagen müssen εἰς σάρκα.

Ἐν drückt hier wie Cap. 5, 6 eine Coexistenz aus, ist also im Sinne von μετά gebraucht, vgl. Luc. 14, 31; Röm. 15, 32; 1. Cor. 4, 21; Jud. 14. Diese Bedeutung liegt an dieser Stelle ganz offen zu tage; denn an ein bloß lokales Verhältnis, das ἐν allerdings zunächst andeutet, denkt hier der Apostel wohl nicht, da die Einwohnung Christi in Jesus von den betreffenden Häretikern der judenchristlichen Gnosis ja nicht geleugnet wurde; was sie leugneten, war vielmehr die hypostatische Vereinigung der beiden Naturen,[2]) daher nach ihrer Auffassung die Empfängnis und Geburt Jesu und Christi Erscheinung im Fleische zwei zeitlich auseinander liegende Ereignisse waren.

Das „Kommen" setzt die Präexistenz des Kommenden voraus, ἐληλυθότα kann somit nur ein Attribut von Christus, nicht aber von Jesus sein. Jesus ist nicht gekommen, sondern geworden, und zwar in demselben Augenblick, wo Christus, der ewige Sohn Gottes, die menschliche Natur annahm und dadurch selber Fleisch, das ist Mensch, wurde (Joh. 1, 14).

Diese Annahme der Menschheit ist allerdings eine unendliche Herablassung, eine unendliche Erniedrigung des Sohnes Gottes, wie das der hl. Paulus so schön mit den Worten bekennt, „da er unendlich reich war, ist er arm geworden" (2. Cor. 8, 9; vgl. Phil. 2, 6—8); reich ist er seiner göttlichen Natur und Herrlichkeit nach, und arm ist er geworden in seiner Erscheinung als Mensch. Deßhalb wollten einige[3]) mit der σάρξ zunächst die Vorstellung der Niedrigkeit verbunden wissen und den Glauben an den status humilis, in dem Christus auf Erden erschien, als Hauptbeweis für die wahre christliche Gesinnung gelten lassen, wodurch natürlich jede direkte Bezugnahme auf den Doketismus wegfiele, eine Ansicht, welche ganz willkürlich unserer Stelle die antithetische Beziehung und den so ausgeprägt vor-

---

[1]) S. 61 f.

[2]) Vgl. S. 59.

[3]) So insbesondere Socinus, welcher ἐληλυθότα in concessivem Sinne auflöst, quamvis in carne venerit, tamen nihilominus sit ille verus Christus Dei in prophetis promissus, so daß die Irrlehrer als solche erscheinen, welche sich aus jüdischem Vorurteile an der minderen leidensvollen Erscheinung Christi stießen.

liegenden dogmatischen Charakter abspricht und ihr ohne Rücksicht auf den so deutlich markierten historischen Hintergrund eine ganz allgemeine Deutung gibt.

Die eigentliche dogmatische Pointe unserer Stelle liegt in der Konstatirung der wahren Menschheit Christi und der Identität von Jesus und Christus.

In der Anerkennung Jesu Christi, des Gottmenschen, liegt das Wesen des Christentums, es ist der Hauptartikel der gesammten christlichen Lehre, mit ihm steht und fällt das Christentum. Er umfaßt in Wirklichkeit alle übrigen christlichen Wahrheiten, teils als Voraussetzungen, teils als Ergebnisse, daher Johannes immer wieder auf ihn zurückkommt (1. Joh. 4, 15; 5, 5; 5, 23).

Ist daher einer innerlich von dieser Wahrheit durchdrungen, so besteht kein Zweifel mehr an seiner Rechtgläubigkeit; ein solcher wird sich auch bereitwillig allen den Lehren fügen, die sich als notwendige Consequenzen aus der einen Hauptwahrheit ergeben. Wer möchte dann noch zweifeln, daß ein solcher den Geist Christi oder, wie der Apostel sagt, „den Geist Gottes" hat, d. h. „aus Gott ist?"

'Εκ τοῦ θεοῦ ἐστιν —

'Εκ mit *εἶναι* hier wieder im Sinne der innigsten Gemeinschaft und Zusammengehörigkeit.

Ein Geist, der sich kindlich gläubig der christlichen Wahrheit hingibt und dieselbe freimütig nach außen vertritt (*ὁμολογεῖ*), denkt die Gedanken Gottes und spricht die Sprache Gottes, wird vom Geiste Gottes getrieben und bewegt, ebenso wie die Propheten (2. Petr. 1, 21), ein Zustand, für den es in der That keinen bezeichnenderen Ausdruck gibt als *ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν*.

V. 3. Καὶ πᾶν πνεῦμα, ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν, ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν, καὶ τοῦτο ἐστι τὸ τοῦ ἀντιχρίστου,[1]) ὃ ἀκηκόατε ὅτι ἔρχεται, καὶ νῦν ἐν τῷ ἐστὶν ἤδη.

Und jeder Geist, welcher nicht bekennt diesen Jesus, ist nicht aus Gott, und das ist der Geist des Antichristen, von dem ihr gehört habt, daß er komme, und er ist jetzt schon in der Welt.

Der textus receptus hat *ὁ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα* ein Zusatz, der wohl dem Abschreiber aus dem

[1]) Es ist dies die berühmte Stelle, welche sich fast wörtlich im Briefe Polykarps an die Philipper (cap. 7) findet, ein unzweideutiges Zeugnis für die Echtheit unseres Briefes.

vorigen Verse, den er sich vielleicht in Gedanken vorsprach, absichtslos in die Feder floß. Die obige kürzere Leseart ist gesichert, die Codd. A und B enthalten sie und auch die Textkritik hat sich einstimmig für sie entschieden.

Nur in einigen unbedeutenden griechischen Handschriften fehlt der Artikel bei *Ἰησοῦν*, der aber ganz am rechten Orte ist. Der Artikel schließt nämlich hier das Pronominaladjektiv „dieser" ein, wie Joh. 7, 17, 40; Act. 9, 2. Der Apostel hatte Grund, gerade das Bekenntnis zu diesem Jesus, der nach V. 2 identisch mit dem im Fleische gekommenen Christus ist, mit aller Schärfe zu betonen, um sich klar und unzweideutig gegen diejenigen zu wenden, welche zwar einen Jesus anerkannten, den Sohn Joseph's und Maria's, aber nicht diesen von ihm gemeinten ganz bestimmten Jesus, den im Fleisch erschienenen Gottmenschen Jesus Christus.

Μὴ ὁμολογεῖ —

Μὴ verneint stärker als *οὐ*, weßhalb die Griechen es hauptsächlich in Oppositionen setzen, um die Negation recht zu betonen, wie hier, wo *μή* nicht nur eine einfache Verneinung, sondern auch den trotzigen Widerspruch gegen das wahre Bekenntnis anzeigt.[1]) (Vgl. die Bemerkung über *ἀρνεῖσθαι* S. 120 f.).

Eine eigentümliche Änderung hat unsere Stelle im Laufe der Zeit erfahren. Abgesehen von dem oben erwähnten Zusatz, der übrigens ziemlich vereinzelt dasteht, existiert noch eine uralte Variante. Die Vulgata liest nämlich statt „qui negat Jesum" qui solvit Jesum und das war auch die Leseart der Itala; Irenäus las ebenso in seiner Handschrift und der griechische Geschichtschreiber Sokrates (H. E. VII, 32) berichtet ausdrücklich, in den alten Handschriften habe man gelesen: „wer den Jesus auflöst", und er fügt hinzu: „Die alten Ausleger haben diese Leseart als die wahre anerkannt." Tertullian und Augustinus wechseln mit beiden Lesearten.[2]) Jetzt findet man die gewöhnliche Leseart *ὁ μὴ ὁμολογεῖ* in allen griechischen Codd. und in der syrischen und arabischen Übersetzung. Welcher Leseart die eigentliche Ursprünglichkeit zukommt, ist schwer zu sagen; vielleicht ist einem Abschreiber die buchstäbliche Wiederholung von V. 2 zu eintönig erschienen und glaubte er deßhalb diese Änderung vornehmen zu dürfen, zudem der Gedanke nicht

---

[1]) S. Winer, S. 453.

[2]) S. die betreffenden Stellen bei Estius.

merklich darunter litt. Vielleicht hatte er aber auch der dogmatischen Antithese gegen die Läugnung der Identität Jesu und Christi noch eine schärfere Formulierung und direktere Beziehung geben wollen. Dachte er dabei an Cerinth, der ja nach Irenäus[1]) den Unterschied von Jesus und Christus ganz besonders schroff betonte und Gottheit und Menschheit in Christus so auseinanderriß, daß er zu sagen wagte, „Jesus ist ein anderer und Christus ist wieder ein anderer", und der gerade diese gewaltsame λύσις als Schibboleth seiner Lehre aufstellte, so wäre einerseits die Leseart ὃ λύει bei Irenäus sehr erklärlich und anderseits läge auch die Wahrscheinlichkeit sehr nahe, daß die Variante eben aus seiner Zeit und vielleicht seiner nächsten Umgebung (wenn nicht von ihm selbst) stammte.

Wie in V. 22 bedient sich Johannes auch hier des parallelismus antitheticus, um einerseits das Hauptkriterium des Christentums und Antichristentums, das Bekenntnis, beziehungsweise die Verleugnung und Ableugnung Jesu Christi, des Gottmenschen, möglichst scharf und klar zu zeichnen, und anderseits die Pflicht, Christum zu bekennen, mit dem denkbar stärksten Motiv zu versehen, mit der Drohung nämlich, daß, wer von diesem Bekenntnis in irgend einer Form absteht, sofort dem Antichristen zufällt und *seines Geistes Kind* wird. Und damit sie ja wissen, daß er den wirklichen, den von allen so sehr gefürchteten Antichristen meine, fügt er erklärend bei:

ὃ ἀκηκόατε, ὅτι ἔρχεται.

Daß Johannes hier ἀκηκόατε sagt, dagegen Cap. 2, 18 ἠκούσατε, ist ohne weitern Belang und bestimmt sich nach der subjektiven Vorstellungsweise des Schreibenden. Dort dachte er sich das „gehört haben" als etwas längst der Vergangenheit Angehöriges, hier zieht er das Gehörte als etwas beständig vor dem Geiste Liegendes in seine Betrachtung.

Ἔρχεται hat dieselbe Bedeutung wie Cap. 2, 18.

Καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἤδη.

Der Geist des Antichristen ist schon in der Welt, nämlich in den „vielen Antichristen" (2, 18), die wie ein corpus clausum vor der Seele des Apostels stehen.

---

[1]) Adv. haer. l. I, c. 26, n. 1.

L. III, c. 16, n. 5 bezeugt Irenäus ausdrücklich, daß Johannes seinen ersten Brief gegen Gnostiker geschrieben habe, welche die *Gottheit und Menschheit in Christus zu trennen versuchten.*

Κόσμος ist auch hier wie im V. 1 im materiellen und ethischen Sinne zu verstehen und zwar im letzteren um so mehr, weil in den folgenden Versen die so innige Beziehung zu den Antichristen und der Welt betont wird, was doch gewiß nur von der Welt im ethischen Sinne gemeint sein kann. Die Welt in diesem Sinne ist nach dem Zeugnisse der hl. Schrift der direkte Widerpart Christi, denn der Geist, der sie beherrscht, ist ein durch und durch antichristlicher. Sie haßt Christus (Joh. 7, 7) und seine Jünger (15, 18—19), und darum hat sie beim Hingang des Herrn gejubelt (16, 20). Sie ist unfähig, den hl. Geist zu empfangen (14, 17), unwert des Gebetes des Herrn (17, 9), unwert der Heiligen (Hebr. 11, 38), sie hat nur Ehebrecher und Bundesbrüchige zu Gesinnungs- und Bundesgenossen (Jac. 4, 4), kurz sie ist der Inbegriff aller antichristlichen Grundsätze, Meinungen, Absichten und Beweggründe, wie sie bewußt oder unbewußt in den Handlungen der Menschen sich aussprechen, und so konnte der Apostel mit vollem Rechte sagen: „der Geist des Antichristen ist schon in der Welt." Unter vielfältigen und wechselnden Formen und Bildungen, die häufig dem Reiche Gottes analog sind, zeigt er sich dort wirksam. Er weiß auch die verschiedensten menschlichen Thätigkeiten in seinen Dienst zu ziehen. Die Wissenschaft huldigt ihm, die Afterkunst schmeichelt ihm, der Reichtum ist sein treuester Gefährte und die Macht, sonst, so eifersüchtig auf ihre Rechte, so herrisch in ihrer Willkür, hängt sich wie ein gebundener Sklave an seinen Triumphwagen, um den sich der ganze Troß des Abfalles concentriert. So ist die Menschheit in zwei Heerlager gespalten, hier das Reich Gottes, dort das Reich der Sünde! Hier die Kirche, dort die Welt, hier die „Kinder des Lichtes", dort die „Kinder der Welt" (Luc. 16, 8), hier die „Söhne Gottes", dort die „Söhne des Teufels" (1. Joh. 3, 10), hier die Christen, dort die Antichristen! Dieses Bild hatte der Apostel vor Augen, als er seine Leser mit dem Zuruf begeisterte:

V. 4. Ὑμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστέ, τεκνία, καὶ νενικήκατε αὐτούς, ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ ἐν ὑμῖν ἢ ὁ ἐν τῷ κόσμῳ.

Ihr seid aus Gott, Kindlein, und habt jene überwunden, weil der in euch größer ist, als der in der Welt!

Kurz vorher (3, 1—2) hat der Apostel die Gläubigen als „Kinder Gottes" und zwar als „Kinder Gottes" nicht im uneigentlichen und bildlichen, sondern im vollkommen wahren geistlichen Sinne begrüßt. Auf grund dieser Gotteskindschaft sind sie wahrhaft aus Gott, d. h.

„aus Gott geboren“ [1]) (V. 7) und Gott eigen, tragen das σπέρμα τοῦ θεοῦ (3, 9), die σπορὰ ἄφθαρτος (1. Petr. 1, 23) in sich, jenes neue Lebensprinzip, jene neue Qualität, welche die Seele über sich selbst erhebt, ihr ganzes Wesen übernatürlich verklärt, sie mit einer alle Begriffe übersteigenden Schönheit ausstattet. Dieses neue Leben, diese neue Schöpfung hat keine geringere Bestimmung als die κοινωνία θείας φύσεως (2. Petr. 1, 4), also die innigste Gemeinschaft, die Naturverwandtschaft mit Gott, und aus dieser Naturverwandtschaft quillt für die „Kinder Gottes“ jene Kraft, die sie stark macht gegen jeden Feind Gottes und darum auch gegen die „falschen Propheten“, eine Kraft, die sich auch bei ihnen allen schon glänzend bewährt hat, denn:

νενικήκατε αὐτούς.

Die griechischen Handschriften haben durchgehends αὐτούς, wie auch einige lateinische Codd. Die Vulgata hat eum sc. Antichristum oder mit Beziehung auf 2, 14 sc. mundum. Der Sinn der Stelle bleibt sich nach beiden Lesearten gleich.

Νενικήκατε bezeichnet den Sieg als einen immer noch fortdauernden = „ihr habt besiegt und besiegt noch immer,“ so lange ihr nämlich ἐκ τοῦ θεοῦ seid, so lange Gottes σπέρμα in euch fortzeugt und wirkt.

Inwieferne nun die „Kinder Gottes“ über die „falschen Propheten“ gesiegt, deutet der Apostel zwar an dieser Stelle nicht näher an, wir dürften aber die gewünschte Erklärung in Cap. 5, 4. 5. finden, wo er sagt: „Der Sieg, welcher die Welt besiegt, ist unser Glaube“, und „Wer anders ist, der die Welt überwindet als der, welcher glaubt, daß Jesus ist der Sohn Gottes?“ — Daraus können wir mit Recht schließen, der Sieg der „Kinder Gottes“ über die Antichristen bestand zunächst im treuen Festhalten an der Fundamentallehre des christlichen Glaubens. Dieser Glaube, tief und warm erfaßt und lebendig bethätigt, ist die sicherste Schutzwand gegen offene und versteckte Angriffe. Aus diesem Glauben strömt die Gnade der Erleuchtung, um die Fäden der Verführung mit sicherem Blicke zu durchschauen, fließt die Kraft, um die aufkeimenden Leidenschaften nieder-

[1]) Ebenso faßt Maldonat in seiner Erklärung zu Joh. 8, 47 den Ausdruck „aus Gott sein“ als gleichbedeutend mit „Gottes Kind“ sein. Ex Deo esse idem est ut opinor, quod filium Dei esse, quod non ex sanguinibus — sed ex Deo natum esse.

zuhalten, und entspringt der energische Wille zur siegreichen Ausdauer. Der Glaube hält uns beständig alle jene Wunderthaten vor die Seele, die Gott zur Sühnung der Sünden in Christus gethan (1. Joh. 2, 2). Er zeigt mit überwältigender Klarheit, wie *Himmel* und *Hölle* in unsere Hand gelegt sind, der *Himmel*, wenn wir in den mancherlei Anfechtungen des Lebens uns hinter den Schild des Glaubens flüchten (1. Petr. 1, 4—7), und die *Hölle*, wenn wir leben wie die Tiere ohne höhern Aufschwung der Seele, und kein anderes Gesetz kennen, als das „Gesetz des Fleisches" (Röm. 7, 23; 2. Petr. 2, 10 ff.). Er weist uns hin auf die siegreiche Macht der Gnade, wenn wir anders ihr uns bereitwillig fügen (2. Petr. 5, 10), auf die wunderbare Kraft des Gebetes, durch die der Wille jene außerordentliche Geschmeidigkeit und Begeisterung zu tapferer Gegenwehr empfängt (1. Petr. 5, 9), welche ihres Erfolges stets sicher ist (1. Joh. 5, 4).

Dieser Glaube ist jedoch nicht Menschen-, sondern *Gotteswerk*, insofern die Gnade Gottes zur Erlangung desselben unbedingt notwendig ist (Joh. 6, 44; 15, 5; 1. Cor. 2, 14; 2. Cor. 3, 5); somit ist es nicht eigentlich der Mensch, welcher siegt, *sondern Gott im Menschen*.

Unter dem ὁ ἐν ὑμῖν denkt sich hier der Apostel *Christus*. (Vgl. Joh. 17, 6. 23.)

Es ist aber nicht jene *allgemeine* Innewohnung gemeint, die in der Allgegenwart der Gottheit Christi begründet ist, sondern jenes freie *besondere* Innewohnen, das nur auf einzelne Kreaturen beschränkt ist und seinen Grund in der heiligmachenden Gnade und in allen den Wirkungen hat, die Christus auf grund dieser Gnade in den gerechten Seelen hervorbringt und vermöge deren es ihnen leicht wird, die Welt, beziehungsweise den in der Welt wirksamen antichristlichen Geist, zu überwinden. Wiederholt gedenkt deshalb auch Johannes der Niederlagen, welche die Welt durch Christus erlitten (Joh. 16, 33; 1. Joh. 2, 14; 3, 5; 5, 4—5). So erweist sich Christus dem antichristlichen Geiste gegenüber in Wahrheit als μείζων.[1])

Unter ὁ ἐν τῷ κόσμῳ kann nur dieser antichristliche Geist gemeint sein. Es besteht zwischen der „Welt" und dem antichristlichen Geist das

---

[1]) Darum nennt auch der Verfasser des *Briefes an Diognet* (cap. 7) das Leben der Christen kurzweg die *Kraft Gottes* (ταῦτα δύναμίς ἐστι Θεοῦ) und eine beständige halbleuchtende *Offenbarung* seiner Macht (ταῦτα τῆς παρουσίας αὐτοῦ δείγματα). Vgl. auch Röm. 1, 16.

ähnliche Verhältnis wie zwischen Christus und den gläubigen Seelen. Christus wirkt auf die Seelen, die ihm anhangen, und äußert eben dadurch seine Gegenwart in ihnen, und ganz so zeigt sich der Antichrist, beziehungsweise der antichristliche Geist in der „Welt", d. h. den „Weltmenschen" wirksam, und kann man deshalb von einer Einwohnung des Antichristen in der „Welt", wenn auch nur im dynamischen Sinne, reden und eine geistige Identität zwischen beiden behaupten.

So macht der Apostel durch den Ausdruck *ὁ ἐν τῷ κόσμῳ* einerseits auf die Geistesverwandtschaft der „Welt" mit dem Antichristen aufmerksam und anderseits will er eben dadurch den gewaltigen Gegensatz, welcher zwischen den „falschen Propheten" und den Gläubigen besteht, neuerdings hervorheben. Und damit den Lesern diese Absicht nicht entgehe, drückt er sich im folgenden Verse noch deutlicher aus:

V. 5. Αὐτοὶ ἐκ τοῦ κόσμου εἰσί· διὰ τοῦτο ἐκ τοῦ κόσμου λαλοῦσι, καὶ ὁ κόσμος αὐτῶν ἀκούει.

Sie sind aus der Welt; deshalb reden sie aus der Welt (= was der Welt gemäß ist), und die Welt hört auf sie.

Wenn der Geist der „Welt" und der Geist des Antichristen im oben bezeichneten Sinn identisch sind, so sind die „falschen Propheten" *(αὐτοί)*, die ja den Geist des Antichristen in sich haben (V. 3), *ἐκ τοῦ κόσμου*; denn wenn, wie schon erwähnt, zwischen der Welt und dem Antichristen die denkbar innigste Wechselwirkung und Lebensgemeinschaft besteht, so muß sich dieses innige Verhältnis offenbar auch auf die „falschen Propheten" als die Kinder dieses Geistes übertragen, folglich können auch wir sie nicht besser charakterisieren als mit den Worten des Apostels *ἐκ τοῦ κόσμου εἰσί*, d. h. sie sind Kinder der Welt. Als „Kinder der Welt" teilen sie sich natürlich ganz in die Anschauungen der Welt. Dieselben Interessen, welche die Welt beschäftigen, beschäftigen auch sie, dieselben Tendenzen, welche die Welt verfolgt, verfolgen auch sie; dieselben Motive, welche die Welt bewegen, bewegen auch sie, kurz der Geist der Welt hat sich in ihnen förmlich verkörpert, dieser Geist ist ihnen zum Lebensprinzip, zum *σπέρμα* geworden, und da dem Lebensprinzip die Lebensäußerung entspricht, so ist ihr ganzes Leben eine fortwährende getreue Wiedergabe dessen, was die Welt bewegt, ihres Irrtums und ihrer Leidenschaften (1. Joh. 2, 16), und so kann der Apostel als weitere Folge (*διὰ τοῦτο*) betonen:

ἐκ τοῦ κόσμου λαλοῦσι,

Diese Stelle ist nicht parallel dem Ausspruche des Täufers *ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς ἐστι, καὶ ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ* (Joh. 3, 31); denn dort kennzeichnet der Ausdruck nur eine demutsvolle Äußerung, die dem Gefühle des menschlichen Unvermögens entspringt, ohne Erleuchtung von Oben, Göttliches und Überirdisches zu reden; hier aber ist *κόσμος* wieder rein ethisch gedacht, daher *ἐκ* als Begriff der Gemäßheit zu nehmen ist, geradeso wie das lateinische ex oft auch dem secundum synonym ist. Demnach ist der Sinn der Stelle: Sie reden gemäß der Welt, d. h. wie es der Welt gefällt und wie es die Welt ihnen eingibt. Sie loben, was die Welt lobt, und tadeln, was sie tadelt. Sie haben an der Bundesgenossenschaft der Welt das höchste Interesse, darum reden sie die Sprache der Welt und diese Sprache vernimmt sich bald süß einschmeichelnd (vgl. 2. Tom. 4, 3; Ps. 5, 12), bald wild aufregend (vgl. 2. Petr. 2. 18, 19), wie es eben der Zweck der Verführung erheischt,[1]) aber immer ist sie das deutliche Echo des Weltgeistes, darum hört die Welt mit Begeisterung auf sie:

καὶ κόσμος αὐτῶν ἀκούει.

Ἀκούειν τινός ist mehr als ein bloß äußerliches Wahrnehmen durch das Gehörsorgan, es ist ein Hören mit gläubiger Hingebung an das Gehörte, also ein Gehorchen[2]), wie es ja eine offenkundige Thatsache ist, daß jede Irrlehre herab bis zum seichtesten Unglauben immer zunächst die „Welt" in ihr Interesse zu ziehen verstand und ihren mächtigsten Beistand zumeist gerade an den Großen und Mächtigen der „Welt" gefunden hat, während umgekehrt die Lehre vom Kreuze auf dieser Seite vielfach auf den hartnäckigsten Widerstand stieß, zum mindesten wenigstens keiner warmen aufrichtigen Sympathie begegnete (1. Cor. 1, 26).

V. 6. Ἡμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμεν· ὁ γινώσκων τὸν θεὸν ἀκούει ἡμῶν. ὃς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ, οὐκ ἀκούει ἡμῶν. Ἐκ τούτου γινώσκομεν τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, καὶ τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης.

[1]) Schon im alten Bunde hatten die falschen Propheten ihren großen Einfluß beim Volke hauptsächlich dem Umstande zu verdanken, daß sie in ihren Aussprüchen sich den Wünschen des Volkes sklavisch accomodierten und so recht nach dem Munde redeten, vgl. Is. 3, 10. In welchem Grade sich die Gnostiker desselben Mittels bedienten, haben wir oben (S. 72 f.) angeführt, vgl. S. 25.

[2]) ἀκούειν τινός hat ganz dieselbe Bedeutung wie שָׁמַע mit folgendem אֶל, לְ, בְּ vgl. Gen. 27, 13; 28, 7, oder absolut wie Gen. 37, 27.

Wir sind aus Gott; wer Gott erkennt, hört auf uns; wer nicht aus Gott ist, hört nicht auf uns. Daraus erkennen wir den Geist der Wahrheit und den Geist des Irrtums.

Vers 6 gibt den Grund an, warum die Welt auf die „falschen Propheten" hört, dagegen die apostolische Lehre verachtet, und zwar wird diese Begründung positiv und negativ geführt.

Ἡμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμεν — damit kennzeichnet Johannes den scharfen Gegensatz zwischen den Aposteln und den „falschen Propheten"; jene sind aus Gott, diese aber nicht.

Unter *ἡμεῖς* kann Johannes nur sich und seine Mitapostel meinen, denn er spricht von Lehrern, auf die man hört, beziehungsweise nicht hört.

Ausgehend von der Lehrthätigkeit der „falschen Propheten", welche aus der „Welt" und im Sinne der „Welt" reden, weil sie Kinder der „Welt" sind, brachte es der natürliche Gedankenzusammenhang mit sich, den „Pseudo-Propheten" die wahren Propheten, die Apostel, gegenüber zu stellen. Er führt diese Parallele nicht in's Detail durch, sondern begnügt sich mit der Betonung des Hauptmomentes, mit der Charakterisierung des beiderseitigen Verhältnisses zu Gott, nach dem sich auch ihr gegenseitiges Verhältnis gestaltet.

Daß die oben[1]) über *εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ* gegebene Erklärung den Gedanken des Apostels wirklich trifft, beweist die paraphrastische Wendung, welche Johannes diesem Ausdrucke gibt. Statt nämlich zu sagen: „Wer aus Gott ist, hört auf uns" (vgl. Joh. 8, 47), sagt er „wer Gott erkennt, hört auf uns". *Γινώσκειν τὸν θεόν* ist aber im Sinne der heiligen Schriftsteller nie ein bloßes theoretisches speculatives Gotteserkennen, sondern ein lebendiges persönliches Bekannt- und Vertrautsein mit Gott, ein vollständiges Erfülltsein vom Geiste Gottes (3, 24; 4, 13), so daß es dem Begriff nach mit *ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι* und mit *κοινωνίαν ἔχειν μετ' αὐτοῦ* (1. Joh. 1, 6) ganz zusammenfällt. (Vgl. Joh. 10, 14, 15; 17, 3; 1. Cor. 8, 3; Gal. 4, 9; 2. Tim. 2, 19; Hebr. 8, 11; 13, 23; 1. Joh. 2, 3).[2]) In

[1]) S. S. 136. 139. 143.

[2]) Vgl. Weish. 15, 3, wo dem hl. Schriftsteller „Gotteserkenntnis" und „vollkommene Gerechtigkeit" vollständig identisch erscheinen. Von jeher galt daher die wahre christliche „Gnosis" als eine durch und durch praktische, als ein Glaube, der nicht bloßes Erkennen, sondern zugleich auch Buße, Hoffnung und Liebe, kurz alle constitutiven Momente einer wahren ethischen Veränderung des Menschen in sich schließt. Es gibt kein Leben ohne Erkenntnis und ebenso wenig eine Erkenntnis ohne

diesem prägnanteren Sinn faßt auch Augustinus *γινώσκειν*, daher sein bekannter Satz: „Das Erkennen ist der Lohn für das Glauben; glaube und du wirst erkennen." [1])

Wer also Gott in diesem Sinne erkennt, den Gott nämlich (*τὸν θεόν*), wie ihn die Apostel im Lichte der christlichen Offenbarung erkannt und verkündet haben, der „hört auf sie", ist in gläubigem Gehorsam ihnen zugethan und schenkt ihren Worten vollen Beifall. Beide Bedeutungen liegen bekanntlich in dem Ausdruck *ἀκούειν τινός* (Matth. 17, 5; Joh. 10, 3, 8; Act. 3. 22; 2. Cor. 10, 5).

Wer aus Gott ist, der redet aus Gott und im Sinne Gottes, wie jene, welche aus der Welt sind, auch reden, wie es der Welt gefällt (V. 5), und jeder, der an demselben Geiste Gottes partizipiert, wird diese Sprache verstehen und aus innerster Ueberzeugung ihr beitreten.

Wer aber nicht bis zu dieser Gotteserkenntnis vorgedrungen, wer Gott nicht in's innere Leben aufgenommen, also auch keine Gemein=

---

wahres Leben. „Wer ohne wahre, vom Leben bezeugte Erkenntnis etwas zu erkennen meint, der erkennt nicht. Dein Herz sei deine Erkenntnis; das Leben die wahre, aufgenommene Erkenntnis. (Ἤτω σοι καρδία γνῶσις ζωὴ δὲ λόγος ἀληθής, χωρούμενος)." Ep. ad Diogn. c. 12. Ganz derselbe Gedanke kehrt bei Clemens von Alexandria wieder. Die Gnosis ist die Vollendung des Menschen als Menschen, sie vollendet sich durch das göttliche Wissen und stimmt mit sich selbst vollkommen überein in Praxis, Leben und Rede (κατά τε τὸν τρόπον καὶ τὸν βίον καὶ τὸν λόγον σύμφωνος καὶ ὁμόλογος). Strom. VII, 10 p. 456. (Würzb. Ausg.) cf. Strom. IV, 6, 16, 17.

[1]) Quid promittit credentibus, fratres? et cognoscetis veritatem (Joh. 8, 32); quid enim? non illam cognoverant, quando dominus loquebatur? si non cognoverant, quomodo crediderunt? non quia cognoverunt, crediderunt sed ut cognoscerent, crediderunt, credimus enim, ut cognoscamus, non cognoscimus, ut credamus. (Tract. XL, 9). Der Glaube ist das Mittel, die Erkenntnis (Gnosis) der Zweck, die deshalb die Vollendung aller anderen Tugenden und von unschätzbarem Werte ist. Dies hat schon Clemens von Alexandria schön und ausführlich erörtert (Strom. VI, 12. p. 290 s. s.) und sein geistvoller Schüler Origenes noch weiter entwickelt. „Wer nicht glaubt, wird nicht erkennen," (ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνῆτε Is. 7, 9) wurde geradezu zum Losungsworte der alexandrinischen Schule. Ihre Geistesrichtung ging auch auf spätere Kirchenlehrer über, wie Gregor von Nazianz und dessen Freund Basilius. Ihr folgte auch Ambrosius und besonders der tiefsinnige Augustinus, dessen oben angeführtes Dictum in der Folge so oft gebraucht wurde, um das Verhältnis zwischen Pistis und Gnosis anschaulich zu machen. Vgl. Tüb. Qu.=S. 1825 S. 663; 1830. S. 410 f.

schaft mit Gott hat, folglich nicht aus Gott ist, der hört auch nicht auf uns:

ὅς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ, οὐκ ἀκούει ἡμῶν.

Wer nicht aus Gott ist, der ist auch nicht aus uns (2, 19), teilt unsere Gesinnung nicht, einen solchen berühren unsere Worte weder sympathisch und noch weniger nimmt er sie zur Direktive seines Handelns, daher der schreiende Gegensatz zwischen uns und ihnen in der Lehre und im Leben (vgl. 2. Thess. 3, 6).

Was aber den, welcher nicht aus Gott ist, hindert, die apostolische Lehre mit gutem Willen und Herzen aufzunehmen, das ist die Sünde. Wer nicht aus Gott ist, der liebt auch nicht, was Gottes ist; Gott aber ist die Wahrheit, die ganze und volle Wahrheit (Joh. 1, 14), die absolute Wahrheit (Joh. 14, 6). Wer nicht aus Gott ist, der liebt nicht das Licht, sondern die Finsternis (Joh. 8, 19, 20), die Finsternis aber ist die Sünde,[1]) der sucht nicht Gottes, sondern seine eigene Ehre (Joh. 5, 40, 42, 44, 47; vgl. Joh. 12, 37—43), daher die diametral entgegengesetzte Stellung, die er zu den Aposteln und zur apostolischen Lehre einnimmt und damit zum Geiste der Wahrheit selbst. Folglich *(ἐκ τούτου)* ist es nicht schwer zu erkennen, wo Wahrheit und wo Irrtum ist; wer zu uns hält, hat die Wahrheit, wer uns widerspricht, ist im Irrtum befangen.

Ἐκ τούτου γινώσκομεν τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας καὶ τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης.

Cod. A. hat *ἐν τούτῳ*, ebenso die Vulgata in hoc cognoscimus etc. Cod. B. und die andern Handschriften lesen *ἐκ τούτου*, was wir auch um dessen willen vorziehen, weil *ἐκ τούτου* als adverbialer Ausdruck der Folge überhaupt regelmäßig gebraucht ist.

Γινώσκειν ist hier in seiner primitiven Bedeutung zu nehmen.[2])

Der Indikativ *γινώσκομεν* drückt die Bestimmtheit und Sicherheit aus, mit der wir den Geist der Wahrheit von dem des Irrtums zu unterscheiden vermögen.

---

[1]) Peccata autem tenebrae sunt, sicut dicit Apostolus diabolum et angelos ejus rectores tenebrarum harum esse. (Ephes. 6, 12.) Aug. in Ep. Jo. tract. I, n. 5.

[2]) Daß in einem und demselben Verse ein Wort in zwei Bedeutungen genommen wird, darf nicht überraschen, da einmal der Zusammenhang jeden derselben sicher bestimmt und wir auch anderwärts einer solchen Doppelanwendung eines und desselben Ausdruckes in dem nämlichen Verse begegnen, z. B. Joh. 1, 10.

Johannes denkt bei γινώσκομεν nicht bloß an sich und die Mitapostel, sondern an alle Gläubigen, alle haben an der Übereinstimmung einer Lehre mit der apostolischen Lehre das sicherste Kriterium ihrer Korrektheit. Ob aber eine solche Übereinstimmung vorliegt, darüber vermag allerdings nur das kirchliche Lehramt zu entscheiden. Wer sich also zu der von der kirchlichen Lehrautorität bezeugten und vertretenen Lehre gläubig bekennt, der trägt in diesem Glauben eine Norm in sich, wornach er jede fremde Lehre beurteilen kann, ob sie aus Gott ist oder nicht, ob das πνεῦμα τῆς ἀληθείας oder das πνεῦμα τῆς πλάνης bei ihr zum Ausdrucke kommt. Die Kirche kennt keine andere primäre Glaubensregel als die Entscheidung des kirchlichen Lehramts.[1])

Halten wir uns den bisherigen Gedankengang des Apostels von V. 1—6 nochmals in flüchtigem Rückblick vor Augen, so ist es ein ernstes Bild, das sich vor unserm Geiste entrollt, ein Bild geistigen Kämpfens und Ringens, πνεῦμα gegen πνεῦμα!

Eine unheimliche Atmosphäre umkreist die junge Kirche. Ein Kampf ganz eigener Art bedrängt die Christen. Nicht wilde Gewalt, wie unlängst zu Nero's Zeiten, sondern Falschheit heißt der Feind, der ihnen gegenüber steht. Es ist ein gefährlicher Gegner, er will das Vertrauen der „Kindlein", arglos wie sie sind, nicht erzwingen, sondern erlisten, und darin liegt die Größe der Gefahr. Darum heuchelt er nach außen christlichen Sinn und nährt innerlich Christushaß, spielt sich scheinbar als Propheten Gottes aus und versieht in Wahrheit die Dienste der Hölle. Deshalb ist Wachsamkeit doppelte Pflicht und diese Wachsamkeit soll sich bethätigen durch ernste Prüfung (V. 1).

Prüfet jeden, der euch einreden will, er sei „Prophet", auf seinen Glauben an Jesus Christus — bekennt er sich frei und offen

---

[1]) Diese Glaubensregel fand schon an Clemens von Alexandria einen warmen und entschiedenen Vertreter. „Nur der gilt uns, sagt er, als wahrer Gnostiker, der sich an das Lehrwort der Kirche hält, „die kirchliche ὀρθοτομία der Dogmen sich wahrt" (Strom. VII, 16 p. 534, Würzb. Ausg.), „der nach der kanonischen Regel wahrhafter Gnostiker ist." (Strom. VII, 7 p. 436.) Der echte Gnostiker „läßt in keiner Weise vom kirchlichen Canon ab" (Strom. VII, 15, p. 512), er vermag über die hl. Schrift durch genaues Studium ihrer Ausdrücke und ihrer Gedanken Licht zu verbreiten, aber „um die Beweise, wie er sie sucht, zu finden, hält er an der kirchlichen ὀρθοτομία fest". (Strom. VII, 16 p. 534.)

zum einen ungeteilten und unteilbaren Jesus Christus, so seid überzeugt, — er ist von Gott (V. 2).

Fühlt ihr es aber seinen Worten ab, daß entweder die Sprache nicht der Ausdruck der Seele ist, daß der vermeintliche „Prophet“ mit dem Bekenntnis zu Jesus Christus nicht frei und offen heraus will, oder nimmt er gar direkt Stellung gegen dasselbe, so seid überzeugt, daß nicht Gottes Geist aus ihm spricht, sondern der Geist des Antichristen. Schon oft habt ihr von diesem gehört und mit Bangen dem Augenblick seines Erscheinens entgegen geschaut; noch ist er in Person nicht da, aber die „falschen Propheten“ bereiten bewußt oder unbewußt seine Ankunft vor (V. 3).

Indes habt keine Furcht! Bisher habt ihr nicht gewankt; Christus der in euch lebt und wirkt, hat euch von Triumph zu Triumph geführt (V. 4).

Darum lasset die Verführer reden! Man kennt den Geist, der sie inspiriert, und kennt das Auditorium, das ihnen zujubelt; es ist die „Welt“ (V. 5).

Darin besteht ja der Gegensatz zwischen euch und der „Welt“. Sie ist grundsätzlich den Absichten der Apostel entgegen, weil sie in ihrer Gottlosigkeit kein Gefühl und Verständnis für dieselben hat, während ihr als wahre Kinder Gottes bereitwillig und freudig auf alle unsere Intentionen eingeht, weil wir ja alle, ihr und wir, eines Geistes, nämlich des Geistes Gottes, sind, und darum ist bei uns Wahrheit und dort Irrtum (V. 6).

Das sind die Gedanken, welche den Apostel an den vorgetragenen Stellen beschäftigen. Daran knüpft er nun — V. 7 bis 21 — und es ist das eine unserer eigenen Empfindung ganz willkommene Ideenverbindung — die dringendste Mahnung zur gegenseitigen Liebe und Eintracht, denn wo Christen liebend sich vereinigen, da weilt Christus (Matth. 18, 19. 20), und in ihm, dem Starken (μείζων), ist der Sieg ein Leichtes. Das ist der höhere Wert der Nächstenliebe, und von diesem Werte ist der Apostel so überzeugt, daß er auch in seinem zweiten Brief (V. 5 und 6) mit geradezu rührenden Worten, ja bittend (*καὶ νῦν ἐρωτῶ σε*) die Mahnung wiederholt, in der Nächstenliebe auszuharren, und warum?

2. Joh. 7. Ὅτι πολλοὶ πλάνοι εἰσῆλθον εἰς τὸν κόσμον, οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί. Οὗτός ἐστιν ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος.

Weil viele Verführer ausgingen in die Welt, welche nicht bekennen Jesus als im Fleische erschienenen Christus. Dieser ist der Verführer und der Antichrist.

Ὅτι leitet also nach dem eben Gesagten nicht die Begründung zum folgenden Verse 8, sondern zu den vorhergehenden Versen 5 und 6 ein.

Πλάνοι kommt sonst bei Johannes nirgends vor, darum ist es hier sicher nicht ohne Absicht gewählt, und diese Absicht ist jedenfalls die gewesen, die charakteristischste Seite des Antichristentums, sein lügnerisches und verführerisches Wesen zugleich hervorzuheben, denn beides liegt in dem Ausdrucke[1]) (vgl. Matth. 27, 63; 2. Cor. 6, 8). Johannes hatte schon früher (siehe die Bemerkungen zu 1. Joh. 2, 22) ohne weiteres „Antichristentum" und „Lüge" einander substituiert, und außerdem wissen wir ja, welche Anstrengungen die damaligen Irrlehrer machten, um ihre Ideen fruchtbar zu machen.

Statt der lect. rec. *εἰσῆλθον*, die offenbar Correktur ist, ist nach א A. B. und nach der Vulgata zu lesen *ἐξῆλθον* wie 1. Joh. 4, 1. (Über den Ausdruck selbst vergl. die Bemerkungen zu 1. Joh. 4, 1.)

Οἱ beim Partizip nach *πολλοί* ist eine Abweichung vom gewöhnlichen Sprachgebrauch,[2]) aber hier hinlänglich motiviert in der Absicht des Apostels, die Identität dieser *πλάνοι* mit den 1. Joh. 4, 1 erwähnten *ψευδοπροφῆται* zu markieren.

Über *μὴ* bei *ὁμολογεῖν* s. S. 140.

Über *ὁμολογεῖν* mit einem Objekts- und Prädikatsaccusativ als ächt griechische Construktion s. S. 137 vgl. m. S. 128. Für *ἐληλυθότα* (1. Joh. 4, 2) steht hier *ἐρχόμενον*. Bei *ἐρχόμενος* an הַבָּא „der kommende" (stehender Ausdruck für Messias) zu denken und es in demselben Sinne, folglich als Apposition zu *Ἰησοῦν Χριστόν*, zu nehmen, verbietet der Mangel des Artikels.

---

[1]) Πλάνος hieß jeder Verführer, welcher in lügenhafter und betrügerischer Weise besonders auch durch Zaubermittel die Leichtgläubigkeit des Volkes mißbrauchte, daher πλάνοι und γόητες vielfach geradezu als Synonyma galten (vgl. Jos. Antt. 20, 8, 6 mit B. J. 2, 13, 4.) Ganz ausdrücklich bezeugt dies Justinus in seinem Dialoge mit dem Juden Trypho (c. 69 p. 192 Würzbg. Ausg.) καὶ γὰρ μάγον εἶναι αὐτὸν ἐτόλμων λέγειν καὶ λαοπλάνον. In derselben Schrift erwähnt Justin eines Dokumentes, das (etwa nach dem Tode des Stephanus) vom Synedrium ausging und die heftigsten Anschuldigungen gegen den Stifter des Christentums, der kurzweg Γαλιλαῖος πλάνος genannt wird, enthielt (c. 108 p. 280.)

[2]) Buttmann, Gr. d. neutestam. Sprachgbr. S. 254.

Am besten hat dieses Partizip Präsens Lücke gewürdigt, welcher den Unterschied zwischen 1. Joh. 4, 2 und unserm Verse darin findet, daß dort die Leugnung der Menschwerdung als einer thatsächlichen Erscheinung, hier aber die Leugnung der Möglichkeit einer solchen Erscheinung den „falschen Propheten" zum Vorwurf gemacht wird, und in der That hatten auch die Doketen von ihrem dualistischen Standpunkte aus selbst die Möglichkeit einer Menschwerdung Christi bestritten.[1])

Mit *οὗτος* geht der Verfasser vom Plural *ὁμολογοῦντες* plötzlich zum kollektiven Singular über, eine laxe Beziehung oder constructio ad sensum, welche im neuen Testamente gar nicht selten ist (vgl. Winer S. 134, 586 f.).

Der Artikel beim Prädikate *ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος* ist bei Johannes besonders dann häufig, wenn der prädikative Begriff auf etwas unmittelbar vorher Genanntes oder den Lesern schon von anderwärts Bekanntes eingeschränkt wird, wie es hier bei *πλάνος* und *ἀντίχριστος* der Fall ist.

In dem Sätzchen *οὗτός ἐστιν ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος* rekapituliert der Apostel den vorausgegangenen Gedanken, teils um den Begriff *πλάνος* in der Vorstellung der Leser möglichst deutlich zu bestimmen, teils um die in V. 8 folgende Warnung[2]) zu motivieren. Wie dem Apostel *ὁ ψεύστης* und *ὁ ἀντίχριστος* synonyme Begriffe sind (vgl. die Bemerkungen zu 1. Joh. 2, 22), so *ὁ πλάνος* und *ὁ ἀντίχριστος,* und damit ist das Antichristentum in seiner vollen und wahren Gestalt gezeichnet. Es ist da Prinzip der Lüge und des absichtlichen Betruges, das sich in allen jenen verkörpert, welche Christen sein wollen und doch nicht mit voller inniger Überzeugung an Jesum Christum glauben wollen.

Ein Christentum ohne Jesus als den Christus behaupten wollen, ist eine wahrhaft „gnostische" Heuchelei, ist die Lüge in ihrer höchsten Steigerung, weil die schamloseste Mißhandlung der Wahrheit.

Das ist ein herbes aber gerechtes Urteil und die Geschichte hat es überall da bestätigt, wo man es versucht hat, unter christlicher Firma das Christentum zum Zerrbilde herab zu drücken.

---

[1]) S. S. 58.

[2]) „Achtet euch selbst, damit ihr nicht verlieret, was ihr gearbeitet habt, sondern daß ihr vollen Lohn empfanget."

Inhalt.

II. Teil.

1. Abschnitt.

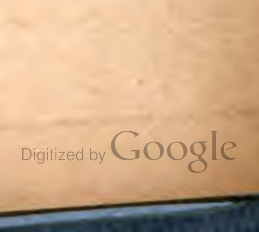
1. Joh. 2, 18—23.

2. Abschnitt.

1. Joh. 4, 1—6. (2. Joh. 7.)






Digitized by Google



